



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia



Thèse de Doctorat

présentée à

Scuola di dottorato in Studi Umanistici XXVII ciclo
de l'Université de Trento

Directrice de l'École doctorale : Mme Elvira Migliario

École Doctorale en Sciences Humaines et Sociales
de l'Université de Picardie Jules Verne

Directrice de l'École doctorale : Mme Tiphaine Barthelemy De Saizieu

Le Scepticisme comme méthode dans l'œuvre de Denis Diderot

par

Valentina Sperotto

sous la direction de

M. Colas Duflo et de Mme Paola Giacomoni

pour obtenir le grade de Dottore di ricerca presso l'Università di Trento
et

de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

anno accademico 2013-2014



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia



Thèse de Doctorat

présentée à

Scuola di dottorato in Studi Umanistici XXVII ciclo
École Doctorale en Sciences Humaines et Sociales

de l'Université de Trento
et
de l'Université de Picardie Jules Verne

par

Valentina Sperotto

sous la direction de

Mme Paola Giacomoni et de M. Colas Duflo

pour obtenir le grade de Dottore di ricerca presso l'Università di Trento et
de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

***Le Scepticisme comme méthode
dans l'œuvre de Denis Diderot***

Soutenue le 10/12/2015, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen :

M. Colas Duflo, Professeur, Université Paris Ouest Nanterre

M^{me} Paola Giacomoni, Professore Associato, Università di Trento

M. Jean-Louis Labussière, Professeur, Université de Montpellier

M^{me} Marie Leca-Tsiomis, Professeur, Université Paris Ouest Nanterre

M. Paolo Quintili, Professore Associato, Università di Roma Tor Vergata

M^{me} Mariafranca Spallanzani, Professore Associato, Università di Bologna

REMERCIEMENTS

Une thèse de doctorat est un long travail que je n'aurais pu accomplir sans l'aide de nombreuses personnes. Je ne réussirai pas ici à remercier chacun de ceux qui y ont contribué grâce à leurs conseils ou à leur soutien, mais je tiens tout particulièrement à remercier Monsieur Andrea Tagliapietra, mon maître de philosophie, qui n'a jamais manqué de m'offrir son soutien et de sages conseils et qui m'a initiée à la lecture de Diderot. Je remercie Madame Paola Giacomoni, qui a accueilli mon projet et l'a suivi avec attention et avec un regard critique toujours stimulant. Je remercie sincèrement Monsieur Colas Duflo, qui par sa patience et sa connaissance du XVIII^e siècle a été un excellent guide. Je remercie aussi Monsieur Paolo Quintili, grand connaisseur de Diderot, avec lequel j'ai pu me confronter profitablement et avec lequel j'espère conclure bientôt notre travail de traduction en italien des œuvres de Diderot.

Ma gratitude va aussi au Centre d'Etudes des Relations et Contacts Linguistiques et Littéraires (CERCLL) de l'Université de Picardie Jules Verne et à l'équipe de recherche Littérature & Philosophie du CSLF de l'Université de Nanterre qui m'ont accueillie pendant mon séjour en France en enrichissant et nourrissant ma recherche.

Je voudrai exprimer ma reconnaissance à Mariagrazia Granatella, à Audrey Faulot et à Cécile Alvarez, pour leur amitié et pour nos entretiens sur Diderot qui ont été de très beaux moments philosophiques. Ma gratitude va aussi à Silvia Albertini et à Alfredo Gatto toujours prêts à m'aider et à s'entretenir avec moi sur des questions philosophiques.

Pour conclure, je ne pourrais manquer de dire merci à mon père qui grâce à son inestimable soutien m'a permis d'affronter les moments les plus difficiles de découragement ; à ma mère, qui n'a pas pu voir la fin de cette thèse, mais qui n'a jamais manqué de m'exhorter à travailler avec passion ; à mon copain Andrea, sentinelle de mon bonheur ; à toute ma famille et à mes amis les plus chers que je ne peux pas énumérer, mais auxquels va toute ma gratitude.

RÉSUMÉ

Le scepticisme comme méthode dans l'œuvre de Denis Diderot.

Cette recherche vise à mettre en évidence les caractéristiques de la réception des instances sceptiques dans les œuvres diderotiennes. L'on a analysé la continuité entre les œuvres de jeunesse et celles de la maturité du philosophe, y compris sa contribution à l'*Encyclopédie*. Notre objectif est aussi de montrer que la méthode sceptique de Diderot, qui consiste en l'usage de certaines argumentations, mais aussi en un ensemble de choix stylistiques, permet de mieux comprendre certaines spécificités de sa pensée philosophique et de son matérialisme. Une meilleure compréhension du rôle du scepticisme dans la pensée de Diderot vise à apporter une contribution aux études sur ce qu'on définit comme le scepticisme des Lumières, en montrant qu'il serait plus exact de parler de scepticismes au pluriel, en raison des différences qui subsistent parmi les philosophes. Pour cette raison l'on propose des confrontations entre Diderot et ses sources sceptiques, mais aussi avec d'autres philosophes de son époque comme Montesquieu, Voltaire, D'Alembert et David Hume.

MOTS-CLÉS :

Diderot, scepticisme, Lumières, scepticisme des Lumières, philosophie du XVIII^e siècle, style en philosophie, philosophie et littérature, matérialisme.

ABSTRACT

Skepticism as method in the work of Denis Diderot.

The aim of this research is to point out the characteristics of the reception of Skepticism in Diderot's work, through an analysis of the Skeptic arguments and rhetorical devices that can be identified in Diderot's writings. Our investigation reveals the presence of recurring Skeptic elements both in the early works and in the maturity, including the contributions to the *Encyclopédie*. Another essential topic is the use of Skepticism as a method that does not consist only in the preliminary application of skeptic's arguments to the subject discussed by the philosopher. We also show that Diderot's Skeptic method entails not only the use of some typical arguments, but also the adoption of peculiar stylistic choices. We claim that this Skeptic streak explains some singularities of Diderot's philosophy and of his materialism. A deeper understanding of the central role played by the Skeptic themes in Diderot's thinking makes a significant contribution to the studies on Skepticism in the Enlightenment, which emerges like a plurality of positions and forms of philosophical heritages. For these reasons we do not only present a comparison between Diderot and his skeptic sources, but also with others Enlightenment philosophers like Montesquieu, Voltaire, D'Alembert and David Hume.

KEY WORDS :

Diderot, skepticism, Enlightenment, Skepticism in the Enlightenment, Eighteenth century philosophy, Style in Philosophy, literature and philosophy, materialism.

SINTESI DELLA TESI.

Lo scetticismo come metodo nell'opera di Denis Diderot.

La questione dell'eredità e del ruolo dello scetticismo nell'opera di Denis Diderot costituisce l'oggetto del presente studio. Il fine è di comprendere appieno un aspetto del pensiero del filosofo che fin ora era stato indagato in modo parziale e frammentario, con l'intento ulteriore di contribuire agli studi sullo scetticismo nell'Illuminismo.

Per quanto riguarda il quadro generale delle ricerche sullo scetticismo dei Lumi, cui ha dato avvio lo studio pionieristico di Richard H. Popkin del 1963, pubblicato col titolo « Scepticism in the Enlightenment ». Con l'unica eccezione di David Hume, il Secolo della Ragione costituiva, secondo Popkin, un momento di frattura nella storia dello scetticismo moderno. Il merito di questo primo studio - peraltro in perfetta sintonia con l'interpretazione del XVIII secolo data da altri eminenti studiosi come Paul Hazard ed Ernst Cassirer – è quello di aver posto un interrogativo che nel corso del tempo ha permesso di rendere più complessa e sfumata la comprensione dell'Illuminismo e dello scetticismo moderno. Le ricerche che successivamente sono state condotte sul tema hanno altresì permesso di far luce su numerosi aspetti dell'eredità, articolata ed eterogenea, dello scetticismo nel pensiero filosofico XVIII secolo.

Con il presente studio s'intende pertanto chiarire in quale modo Diderot abbia assimilato alcuni elementi tipici dello scetticismo moderno, servendosi di essi come parte integrante di un metodo filosofico antisistemico e antidogmatico. Per comprendere tale eredità, si è ritenuto necessario definire con attenzione le caratteristiche di due posizioni filosofiche che, pur avendo una radice comune, hanno esiti differenti : lo scetticismo radicale e lo scetticismo moderato. Una volta precisate le due posizioni e analizzati i risultati della riflessione di Diderot, in special modo sul piano epistemologico e morale, è stato possibile affermare che, relativamente ad alcuni aspetti della sua opera, la sua posizione può essere definita come una forma di scetticismo moderato. Non si tratta di attribuire un'ulteriore "etichetta" al materialismo diderotiano (già definito come "incantato", "congetturale", "biologico", ecc.), quanto, piuttosto, di individuare nello scetticismo un elemento che permette di interpretare in modo più coerente alcuni aspetti della filosofia diderotiana. Spiegare l'uso metodologico dello scetticismo diderotiano permette quindi di fornire un'ulteriore prova dell'inconsistenza di quei giudizi che considerano meno conseguente o meno profonda,

l'opera di Diderot rispetto a quella dei filosofi che hanno edificato i grandi sistemi del pensiero moderno.

Tra gli aspetti dell'opera diderotiana legati allo scetticismo, si deve sicuramente annoverare l'utilizzo di alcune argomentazioni e strategie critiche, ma anche il ricorso a generi letterari innovativi per l'espressione del suo pensiero, come il racconto o il romanzo. Tali scelte stilistiche riflettono l'impossibilità di riassumere la riflessione diderotiana in una forma sistematica rigida e la necessità di trasmettere al lettore lo statuto ipotetico di alcune affermazioni che si possono rintracciare nei suoi scritti.

Nella prima parte della tesi si è svolta un'attenta interpretazione delle opere giovanili di Diderot - *Pensieri filosofici* (1747), *La passeggiata dello scettico* (1749), *Lettera sui ciechi a uso di coloro che vedono* (1751) - ripercorrendo la letteratura critica che aveva mostrato la centralità dei temi scettici. Si è cercato di ricostruire le fonti di tali istanze, non limitando l'indagine ai filosofi più noti, come Pierre Bayle e Michel de Montaigne, ma considerando anche la tradizione clandestina, nota al filosofo, e talvolta richiamata esplicitamente nei testi. Fin dalle prime opere è dunque chiaro che Diderot riserva uno spazio ampio allo scetticismo, inteso come tradizione di pensiero alla quale egli intende richiamarsi; inoltre, il dubbio, nelle sue varie forme, e l'uso dei tropi, costituiscono gli elementi fondamentali di una strategia critica volta a demolire i pregiudizi e a proporre una filosofia in grado di rimettere in discussione anche i propri presupposti in nome della verità e della ragione. Una parte dell'indagine dei capitoli iniziali è dedicata a Georges Berkeley, il cui idealismo, nell'interpretazione elaborata da Diderot e da altri suoi contemporanei, si trasforma in una forma radicale di scetticismo aspramente criticata sia nella *Lettera sui ciechi*, sia in altre opere successive. Benché abbia guardato con favore al pensiero scettico, non è quindi possibile considerare Diderot come uno scettico vero e proprio: nonostante l'ampio spazio riservato al dubbio, soprattutto dalla *Lettera sui ciechi*, lo sforzo del filosofo non è caratterizzato solo da una dimensione negativa, ma anzi è sempre volto a fornire una risposta costruttiva alle questioni affrontate.

La seconda e la terza parte della tesi sono dedicate rispettivamente al pensiero di Diderot nella fase di collaborazione e direzione dell'*Encyclopédie* (1751-1769) e alle opere del periodo successivo (1769-1784). Si sostiene che, nonostante siano quelli gli anni in cui Diderot andava maturando una filosofia originale – un materialismo coerente e critico –, egli ha continuato a ricorrere ad alcune strategie scettiche che costituiscono

una vera e propria parte di quello che si può considerare il metodo critico del suo pensiero.

Si è ritenuto particolarmente importante mostrare che, anche nel ruolo di direttore dell'*Encyclopédie*, impegnato in un enorme sforzo culturale di diffusione della conoscenza e in una lotta politica strenua contro i detrattori dell'opera, egli fornisce sempre prova di una precisa consapevolezza dei limiti dell'impresa, di stampo tipicamente scettico. Proprio per il ruolo ricoperto, il filosofo (che in questo converge almeno in parte con D'Alembert) si rende conto dei limiti insiti nella stessa pretesa di riassumere tutta la conoscenza in una sola opera, per quanto concepita in modo ampio e dettagliato. Le ragioni risiedono nell'estensione delle conoscenze che il progetto pretendeva di poter riassumere, ma anche nella stessa filosofia di Diderot. Secondo il filosofo, infatti, tutti gli esseri sono in costante mutamento, cosicché il tentativo di fissare la conoscenza, attraverso le descrizioni riportate nelle voci dell'*Encyclopédie*, era destinato allo scacco. Il mutamento costante della natura tende a sottrarre l'oggetto della conoscenza alla presa del sapere, un problema che diviene più radicale e accentuato allorché Diderot riflette sul doppio aspetto dell'*Encyclopédie*, che si proponeva anche come *Dictionnaire raisonné*. Nel progetto, allo sforzo di sintesi delle conoscenze, si univa l'impresa di perfezionamento e chiarificazione della lingua francese, secondo un ideale universale che ricorda quello leibniziano. Tuttavia, è proprio il suddetto ideale a portare la riflessione di Diderot a conclusioni che si possono qualificare come moderatamente scettiche. Egli non si limita a porre la questione di una compiutezza ideale, irraggiungibile nella realizzazione pratica dell'opera, ma s'interroga anche sull'incommensurabilità che sussiste tra la singolarità dell'esperienza e l'universalità del linguaggio. Tale difficoltà mina le basi stesse dell'ideale monumento del sapere che gli illuministi intendevano realizzare con l'*Encyclopédie*.

Nella seconda parte della ricerca, inoltre, si sono prese in considerazione alcune strategie metodologiche di matrice scettica o che hanno come effetto quello di disseminare il dubbio tra i fruitori dell'opera enciclopedica. Si è così chiarito in che modo lo scetticismo sia un'arma utilizzata contro la superstizione, contro il sapere dogmatico e contro ogni forma di fanatismo. L'uso di strategie argomentative scettiche viene impiegato da Diderot anche per mostrare l'assurdità delle speculazioni astratte della metafisica scolastica ormai incapaci, secondo gli Illuministi, di raggiungere una forma certa di sapere poiché tali investigazioni si sottraevano alla prova del dubbio e dell'esperienza.

Accanto alla questione generale del progetto enciclopedico e dei suoi presupposti, si è dedicato un certo spazio alle voci redatte da Diderot. Tra gli articoli di storia della filosofia, affidati al filosofo di Langres, spicca l'ampia ricostruzione storica dello scetticismo che Diderot sviluppa nelle voci dedicate a questa "tradizione" di pensiero (benché il termine "tradizione" sia improprio nel caso dello scetticismo che non si costituisce mai come scuola): « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » e « Scepticisme & Sceptiques ». Questi articoli, unitamente alle opere del filosofo, dimostrano, a fronte di un'attenzione piuttosto scarsa per lo scetticismo antico, il grande apprezzamento per lo scetticismo moderno: Diderot sente prossimi al suo pensiero elementi quali la capacità critica degli scettici moderni, l'impegno che egli condivide contro la superstizione e il dogmatismo, la riflessione sulla tolleranza, l'idea di una natura in costante mutamento. Al contrario, una grande distanza lo separa dalla tradizione antica, sia pirroniana, sia accademica, per la radicalità dei suoi esiti. Ogni forma di sospensione del giudizio è rigettata da Diderot come impossibile, inoltre, l'ideale stesso perseguito dagli scettici antichi, vale a dire l'atarassia, era in totale contraddizione col suo pensiero, volto piuttosto alla moderazione e pronto al riconoscimento dell'importanza delle grandi passioni per il progresso dell'umanità.

L'articolo dedicato all'eclettismo permette invece d'intendere pienamente l'aspetto metodologico dello scetticismo diderotiano: il dubbio scettico deve costituire la pietra di paragone per la filosofia eclettica. Inoltre, come dimostra l'uso del dubbio e delle argomentazioni da parte del filosofo, in numerosi articoli esso permette di evitare ogni forma di assolutizzazione del pensiero.

La questione dell'eredità scettica si misura anche attraverso un confronto fra la concezione di enciclopedia e di dizionario formulata da Diderot e quella di uno dei suoi più eminenti predecessori: Pierre Bayle. È possibile affermare che, tra tutti gli illuministi, il filosofo di Langres è sicuramente colui che più di tutti ha apprezzato la capacità critica di Bayle, la difesa della coscienza errante e le argomentazioni a favore della tolleranza di quest'ultimo; d'altra parte Diderot non manca di criticare aspramente l'eccesso di erudizione dell'autore del *Dictionnaire historique et critique*, nonché il suo scetticismo, considerato troppo radicale.

Gli anni dell'*Encyclopédie* sono stati anche un momento di evoluzione in cui la filosofia diderotiana si è precisata e articolata in modo più coerente, in particolare sul piano epistemologico si assiste a una progressiva puntualizzazione delle questioni introdotte già nella *Lettera sui ciechi*. Così, dai *Pensieri sull'interpretazione della*

natura (1754) al trittico di dialoghi che costituiscono *Il sogno di D'Alembert* (1769), si delinea una concezione ipotetica del sapere, che ha le sue radici nell'empirismo inglese e di cui egli coglie e accoglie l'istanza scettica di base, ma in queste opere emerge anche l'elemento poetico della sua scrittura filosofica. Diderot, infatti, servendosi delle risorse della ragione e dell'immaginazione, elabora un'interpretazione letteraria o poetica del mondo che è al contempo una sintesi basata sulle conoscenze disperse, frutto del lavoro degli uomini di scienza. Inoltre, lo spazio accordato all'esperienza, eredità di Bacone, Locke e dell'empirismo inglese, assume un peso essenziale per la critica a ogni forma di sapere astratto, compreso quello delle matematiche. Nel primo dialogo del *Sogno di D'Alembert*, inoltre, mettendo in scena il geometra accanto a se stesso, Diderot propone una nuova versione del personaggio dello scettico. Questo smentisce la tesi di Jacques Chouillet secondo cui tale personaggio, presente nelle opere giovanili, sparisce completamente dalla scena dopo *La passeggiata dello scettico*. Il personaggio di D'Alembert è però destinato, vista l'impossibilità di sospendere davvero il giudizio, a modificare il suo punto di vista nel secondo dialogo, dove lo ritroviamo, febbricitante e sognante, ormai convinto delle tesi materialiste di Diderot.

Il sogno di D'Alembert è anche l'opera in cui Diderot avanza le ipotesi più radicali e audaci del suo materialismo, tra queste ci si è soffermati in particolare sulla concezione del soggetto come "sé-multiplo", per la vicinanza ad alcune speculazioni scettiche sull'identità elaborate negli stessi anni da David Hume. In questo dialogo, inoltre, il filosofo espone quello che Jean-Claude Bourdin e Colas Duflo hanno definito come un "materialismo congetturale", in altre parole un'interpretazione compiuta e articolata del mondo che, tuttavia, non si propone come sistema veritativo, ma come una spiegazione possibile e non-dogmatica; il materialismo congetturale di Diderot è una filosofia aperta a nuove ipotesi e a diverse formulazioni, perché il discorso del filosofo è costruito in modo da non porsi mai come una verità definitiva.

Una parte ampia della terza parte dell'analisi è dedicata alla riflessione sulla morale che rivela un uso molto creativo dello scetticismo da parte di Diderot. Oggetto di riflessione costante da parte del filosofo, testimoniata dalla continua ripresa di alcune questioni discusse secondo diverse prospettive, la morale è anche uno dei temi più rappresentativi dell'inquietudine che attraversa tutte le sue opere.

La *Refutazione di Helvétius* (1774 circa) costituisce un chiaro esempio di uso critico del dubbio, poiché Diderot mette radicalmente in questione le possibili conseguenze deducibili da una forma coerente di materialismo come quella di Claude-

Adrien Helvétius. Nonostante la convergenza tra i due filosofi su molti aspetti, Diderot scrive un testo che non è altro che il continuo contrappunto dell'opera di Helvétius, la *Refutazione* non è semplicemente strutturata come la raccolta di una serie di osservazioni critiche, ma si sviluppa soprattutto come un lungo susseguirsi di quesiti, che permette al filosofo di mantenere vivo quello spirito zetetico che tende ad affievolirsi in un'opera sistematica come *De l'homme*.

Una caratteristica scettica della riflessione morale diderotiana a cui si è accordata particolare attenzione è l'impiego del "caso di coscienza". Il ricorso a tale forma di dilemma rappresenta, da un lato, un'attenzione alla singolarità di ciascuna situazione, insomma a uno spostamento dell'accento sulla difficoltà di elaborare delle leggi etiche di portata generale, tipico del discorso scettico ; dall'altro, la costruzione di tali casi di coscienza, è spesso l'oggetto dei racconti scritti da Diderot, come *Questo non è un racconto*, *Madame de La Carlière* o *Colloquio di un padre con i suoi figli* (scritti tra il 1770 e il 1773). Il caso di coscienza è una forma di dilemma morale che mira a scardinare le norme di comportamento accettate e diffuse che, apparentemente, non ponevano alcun problema di rilevanza filosofica. Diderot, invece, conduce il suo lettore in uno stato di dubbio, che permette più facilmente di sostituire alle credenze e al pensiero della tradizione religiosa e politica, la guida della natura e della ragione, mostrando tutta la problematicità delle regole vigenti nella società dell'epoca. Tale incertezza è costruita in modo da permettere al lettore di comprendere che la sua riflessione non porta mai a un'assolutizzazione o a una rigida schematizzazione dei principi sostenuti. Tuttavia, l'opera che rivela appieno la complessità della sfera morale è *Il Nipote di Rameau* (1762-1773), satira nella quale Diderot dimostra il suo grande talento letterario, ma anche la sua capacità, in quanto filosofo, di mettere in campo persino la critica più radicale alle proprie idee. L'irrisione del filosofo da parte del personaggio del nipote è essa stessa una forma filosofica di scetticismo, che Diderot non manca di rivolgere anche alle sue stesse ragioni. Tale uso della satira ricorda, per i modi e le radicalità, lo scetticismo di alcune opere scritte contro i filosofi da Luciano di Samosata. La critica corrosiva del nipote di Rameau ha come obiettivo proprio quello di mettere in crisi le stesse affermazioni fatte dal filosofo in altre opere, nondimeno, ciò non avviene grazie all'esposizione di una vera contro-argomentazione, bensì attraverso i meccanismi della parodia e dell'ironia che mettono a soqquadro la pratica del dialogo filosofico. Inoltre, il personaggio del nipote di Rameau, Lui, è un'altra versione del personaggio dello scettico, la più radicale per la carica distruttrice legata ai tratti cinici

da cui Lui è caratterizzato. Rameau costituisce la figura più audace pensata da Diderot e la dimostrazione della capacità di autocritica radicale che permette al filosofo di esporre, anche in ambito morale, un pensiero complesso e coerente, senza mai rendere possibile al lettore alcuna semplificazione schematica.

La terza parte della ricerca termina con l'analisi di *Jacques il fatalista* (1771-1780 circa). Il romanzo, rappresenta un originale esempio di letteratura filosofica e, al contempo, si dimostra un mezzo molto efficace di pratica scettica della scrittura. In quest'opera, che è più opportuno definire come anti-romanzo, Diderot si serve del mezzo narrativo per far comprendere al lettore in che cosa possa consistere una vita filosofica vissuta secondo i principi esposti altrove dal filosofo. Egli mostra, con ironia lieve, che il materialismo, e il determinismo che ne consegue, non può che essere tradotto imperfettamente in qualche formula semplificata, come quella del "grande rotolo su cui ogni cosa è scritta" evocato continuamente da Jacques. Questa forma d'ironia, che sottende una versione più complessa del determinismo filosofico, va ricondotta al novero delle strategie scettiche di scrittura che trovano in questo anti-romanzo la loro massima espressione: la struttura labirintica del testo, l'uso delle digressioni, le suspensioni continue della vicenda, l'assenza di inizio e fine delle vicende narrate, sorprendono le aspettative del lettore e lo disorientano. Anche i ripetuti appelli da parte dell'autore sollecitano il lettore e mirano a rendere evidenti le strutture su cui si costruisce romanzo, al fine di sottoporle a un'aspra critica, ma soprattutto hanno lo scopo di svelare i meccanismi che stanno alla base dell'interpretazione del mondo del lettore stesso. L'esito di tale costruzione è che le aspettative del lettore, basate sulla consuetudine, sono smentite continuamente dalla storia di Jacques e del suo padrone. Sono proprio questi meccanismi scettici che costringono il lettore a uscire dalla comoda posizione di fruitore passivo e a farsi un po' filosofo: ci si interroga continuamente, ci si meraviglia costantemente per le previsioni disattese, si vaga con i protagonisti in un errare che non si configura solo come il percorso tortuoso del valletto e del suo padrone, ma che, a conti fatti, è un vero peregrinare del pensiero. Con *Jacques il fatalista* Diderot si serve della narrazione come mezzo scettico per presentare il suo pensiero filosofico, raggiungendo una delle massime espressioni di quel legame tra materialismo, scetticismo e stile che costituisce il fulcro di questo lavoro di ricerca.

PAROLE CHIAVE

Diderot, scetticismo, Illuminismo, Scetticismo nell'Illuminismo, filosofia del XVIII secolo, stile in filosofia, filosofia e letteratura, materialismo.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	11
1. Quelle place pour le scepticisme dans un siècle « rationaliste par essence » ?.....	11
2. Le débat sur le scepticisme au XVIII ^e siècle. Du travail de pionnier de Popkin aux études actuelles.....	15
3. Scepticismes	25
4.1 Le scepticisme comme méthode	38
5. Méthode sceptique et stratégies d'écriture	57
 PREMIERE PARTIE. 1746-1751 Du scepticisme au matérialisme.	
LE PERSONNAGE DU SCEPTIQUE	71
1. Le personnage du sceptique dans les <i>Pensées philosophiques</i> : les bases d'un scepticisme comme méthode.	73
1.1 Les <i>Pensées philosophiques</i> et la tradition clandestine.....	73
1.2 Une œuvre proche de la tradition clandestine et libertine.....	74
1.3 Un dialogue caché entre quatre personnages ou bien trois.	77
2. Le scepticisme implicite de <i>La Promenade du sceptique</i>	97
2.1 Scepticisme et tradition clandestine	97
2.2 Le <i>topos</i> de la promenade	104
2.3 Rupture ou continuité entre <i>La Promenade du sceptique</i> et l'entreprise encyclopédiste ?	110
3. <i>Lettre sur les aveugles</i> : la vision de Saunderson comme dispositif sceptique.	122
3.1 Choix stylistiques, choix philosophiques.....	122
3.2 Les aveugles : la connaissance et les sens.....	126
3.3 Berkeley sceptique malgré lui.....	138
 DEUXIEME PARTIE. 1751-1769 L'Encyclopédie : une entreprise pyrrhonienne?	
STRATEGIES SCEPTIQUES D'ÉCRITURE I.....	151
4. La Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent : une œuvre labyrinthe.....	153
4.1 Le sourd et muet comme figure du doute radical.....	155
4.2 Développements ultérieurs de la réflexion sur les limites de la langue.	162
4.3 Simultanéité des perceptions et ordre du discours.	166
5. Savoir encyclopédique et scepticisme.....	178
5.1 Le projet encyclopédique de Diderot et D'Alembert : traces de scepticisme modéré.....	181
5.2 Les arbres de Bacon et Descartes.....	182
5.4 L'arbre, la mappemonde, le labyrinthe : métaphores du projet encyclopédique.	199

6. <i>Encyclopédie</i> et <i>Dictionnaire historique et philosophique</i> : le rapport avec la pensée de Pierre Bayle.	215
6.1 Deux conceptions différentes du dictionnaire.	215
6.2 Distance et proximité entre Bayle et Diderot.	225
7. L'espace réservé au scepticisme dans les articles de Diderot.....	237
7.1 L'Article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » : le scepticisme ancien.	237
7.2 « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » : le scepticisme moderne.	244
7.3 L'article « Scepticisme & Sceptiques ».	254
7.4 L'éclectique devrait toujours marcher à côté du sceptique	264
TROISIEME PARTIE. 1769-1784 Un matérialisme conjectural.	
STRATEGIES SCEPTIQUES D'ÉCRITURE II	285
8. Science, métaphysique, matérialisme : thèmes sceptiques émergents.....	287
8.1 Quelques réflexions à l'égard du style des <i>Pensées sur l'interprétation de la nature</i>	287
8.2 Les sciences entre certitude et doute	289
8.3 Le philosophe endormi et la philosophie en rêve : <i>Le Rêve de D'Alembert</i>	306
8.3.1 Le retour du personnage sceptique	308
8.3.2 Outrepasser le scepticisme en rêvant	317
9. Le doute et la morale.....	337
9.1 Considérations sur la <i>Réfutation d'Helvétius</i>	342
9.2 Le dilemme moral ou le cas de conscience.	346
9.3 La morale des contes.	352
9.4 Une nature non-mythique	363
9.5 Des contes dialogiques	366
9.6 La racine sceptique de la tolérance	369
9.7 Du théâtre à la vérité clandestine du <i>Neveu de Rameau</i>	377
9.7.1 La satire ou le rire du philosophe.	380
9.7.2 La figure du neveu de Rameau	390
10. Jacques le fataliste et son maître ou les détours sceptiques du roman.	402
10.1 La structure ouverte de l'antiroman : les indéterminés et les inachevés.	402
10.1.1 Les amours de Jacques.	406
10.1.2 Les relations en question.	407
10.1.3 Les querelles	410
10.2 Les digressions et les appels au lecteur : éléments stylistiques avec un effet sceptique.	413
10.3 Des quiproquos et de la difficulté de juger.	420
CONCLUSION.....	433
ABREVIATIONS.....	447
BIBLIOGRAPHIE.....	447
INDEX DES NOMS	465

INTRODUCTION

« Ah ! mon cher philosophe ! pleurons et gémissons sur le sort de la philosophie. Nous prêchons la sagesse à des sourds, et nous sommes encore bien loin du siècle de la raison. Nous sommes même infestés ici d'une secte de machiavélistes qui prétendent que ce siècle ne viendra jamais. Cela serait bien capable de résoudre à prendre son bonnet de nuit, à poser mollement sa tête sur un oreiller, et à laisser aller le monde à sa fantaisie. Qu'en dites-vous ? »
 Denis Diderot, lettre à David Hume, 17 mars 1769

1. Quelle place pour le scepticisme dans un siècle « rationaliste par essence » ?

Les grandes fresques du XVIII^e siècle, le siècle qui s'est prétendu philosophique, décrivent souvent la pensée de l'époque comme dominée par la raison et par l'abandon de toute forme de scepticisme. Le siècle s'était ouvert avec de grandes questions sceptiques, en 1702 paraît la deuxième édition du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, en 1721 le *Traité sur la faiblesse humaine* de Daniel Huet et en 1725 paraît la traduction française des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus par Claude Huart, mais il s'apprêtait à abandonner ces formes de balancement et d'incertitude pour laisser place à la raison, cette force formatrice du savoir qui n'est pas antérieure aux phénomènes, mais qui émerge de leur lien intérieur et de leur rapport immanent. Selon Ernst Cassirer, au XVIII^e siècle la philosophie cherche son autonomie et en même temps elle adopte une nouvelle méthode dont la science de la nature de Newton constitue un modèle ; cela vaut pour les philosophes des Lumières en général, de Voltaire, à d'Alembert, à Kant¹. Ainsi, un contexte caractérisé par la recherche des lois générales et certaines qui dominent le monde et par une raison qui constitue le centre de la pensée, selon Cassirer l'esprit du scepticisme était devenu tellement étranger à la pensée des Lumières qu'il affirme, à propos de David Hume, que la méthode adoptée par ce philosophe « n'était nullement caractéristique du XVIII^e siècle² ». Mais, déjà en 1967, dans sa recension à la traduction française du texte, Jean Ehrard observait : « l'étude du XVIII^e siècle français, notamment dans l'œuvre de Diderot, ne nous suggère-t-elle pas que le scepticisme est pour la pensée des lumières beaucoup plus qu'un cas-limite, une sorte de mauvais démon et de tentation

¹ Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Unveränderte Auflage, Tübingen, 1932, tr. française Pierre Quillet, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1990, p. 42-43.

² *Ivi*, p.193.

permanente³ ? » Selon l'analyse qu'on va proposer de l'œuvre de Diderot, Jean Ehrard avait pleinement saisi l'un des éléments qui caractérisent la pensée philosophique diderotienne, en outre les études les plus récentes démontrent aussi que le démon du scepticisme ne fut pas seulement la « tentation permanente » du philosophe de Langres mais, de manières spécifiques et différentes, aussi de Montesquieu, Voltaire, d'Alembert et en général des philosophes des Lumières françaises.

Paul Hazard, dans sa *Crise de la conscience Européenne* conclut la deuxième partie de son œuvre, celle sur la critique des traditions chrétiennes, en affirmant que :

Les plus sceptiques d'entre les esprits dont nous avons suivi l'activité se sont arrêtés devant le nihilisme où risquait de les conduire leur doute. Ils n'ont pas joui de « ce parfait repos, tant à l'égard de la volonté que de l'entendement », en quoi Pyrrhon faisait consister la sagesse et le bonheur ; si leur entendement leur a présenté quelquefois le contre avec plus de faveur que le pour, leur volonté ne s'est pas abandonnée. Ils ont déclaré qu'ils ne jetaient pas la vieille demeure que pour en édifier une autre, dont ils ont dessiné les plans, posé les fondations, élevé les murs, au milieu même de leurs démolitions. Démolition et, en même temps, reconstruction. Si nous voulons achever de comprendre les hommes qui ont vécu dans cette grande crise, c'est dans leur essai d'élaboration positive que nous devons les considérer maintenant⁴.

Cette élaboration positive devait être construite en évitant toute forme de pyrrhonisme et de scepticisme lequel, selon Hazard, avait été un auxiliaire pour restituer à l'esprit sa liberté de choix et afin de « détruire la volonté, la possibilité même de choisir⁵ ». Alors « il ne s'agissait pas d'ergoter, de balancer le pour et le contre, mais d'aller vite vers les lointains du bonheur⁶ » et, une fois abandonné le scepticisme, le siècle nouveau trouve dans la philosophie de John Locke un développement qui fut fondamental puisque d'un côté le philosophe anglais avait établi le primat des faits en dépit de la métaphysique et de toute forme de savoir *a priori*, il avait accueilli les nouvelles instances émergées pendant le siècle précédent de Bacon, à Gassendi, à Descartes mais il avait fait siennes aussi les instances de l'empirisme qui s'affirmait dans le domaine des sciences. Avec Locke « les rationaux acceptent une alliance qui les sauve du scepticisme⁷ » et le XVIII^e siècle qui est « rationaliste par essence⁸ » accepte l'empirisme comme compromis.

Les deux grandes œuvres de Cassirer et Hazard ont le mérite de prendre les Lumières au sérieux, de donner la juste reconnaissance à leur contribution à la pensée

³ J. Ehrard, « Une synthèse critique : "La philosophie des lumières", d'Ernst Cassirer », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 4, 1967, p. 926-927.

⁴ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Bovin et Cie, 1935, p. 217.

⁵ *Ivi*, p. 221.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 222.

⁸ *Ibidem*.

philosophique parfois encore niée de nos jours. Il suffit de penser à ce que Emanuele Severino a écrit dans son histoire de la philosophie :

Les fondements philosophiques des Lumières sont les grandes philosophies modernes : la philosophie de Descartes et de Spinoza, de Locke, de Hume et de Kant, et la réflexion philosophico-scientifique de Isaac Newton. Et cependant le mot « lumières » n'a pas la simple fonction d'indiquer la pensée philosophique et scientifique moderne dans son ensemble. Les représentants de la pensée des Lumières s'appellent Bayle, Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Diderot, Condillac, Shaftesbury, Mandeville, Smith, Beccaria, Filangeri, Lessing, qui ont un grand relief dans l'histoire de la culture, mais qui ne peuvent et n'entendent pas non plus rivaliser avec les grands philosophes modernes⁹.

Ainsi, malgré les grands travaux critiques qui démontrent le droit d'attribuer pleinement le titre de philosophe à Diderot, mais aussi à Voltaire¹⁰, à Condillac et aux autres philosophes des Lumières sans besoin de le nuancer, parfois encore aujourd'hui on le met en doute. Pour cette raison il nous semble pouvoir relire encore avec profit ce que Yvon Belaval écrivait en 1964, en s'interrogeant à propos de l'usage des guillemets pour parler de Diderot en tant que « philosophe » (le même sort a touché d'autres philosophes de Lumières) :

C'est le sort réservé aux sceptiques que de passer pour moins profonds que les dogmatiques. En vain Nietzsche prévient-il que ceux-là sont les seuls philosophes sérieux : il est dans la tradition de dénoncer une faiblesse dans le doute et dans le refus d'établir une géométrie de raisons ; en un Montaigne, en un Pascal, on reconnaît plus volontiers des essayistes géniaux que des philosophes. Les grands systèmes ont beau se contrebattre, chacun semble porteur d'une vérité sûre et reposante, et jouir d'une autorité paternelle dont est dépourvu le sceptique qui nous invite à converser en égal avec lui¹¹.

La richesse des Lumières réside aussi dans une appropriation originelle de chaque philosophe, de cette instance sceptique en même temps qu'ils s'exposaient publiquement comme ceux qui combattaient pour faire triompher la raison, contre toute forme de superstition, de la science contre les interprétations magiques du monde.

Il est incontestable que le « tribunal de la raison » fut l'élément déterminant du tournant philosophique mis en place par l'effort des Lumières, puisque dans le débat de l'époque le concept de raison devenait un instrument laïque et empirique au service de la libre recherche contre le savoir dogmatique et conservateur des hiérarchies religieuses

⁹ E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano, BUR, p. 241.

¹⁰ La philosophie de Voltaire a récemment été parcourue dans l'ample réflexion développée à l'occasion du colloque « Voltaire philosophe », organisé par S. Pujol et S. Charles le 21-24 mai 2014, les actes du colloque ne sont pas encore parus à notre connaissance.

¹¹ Y. Belaval, *Le philosophe et son double*, dans D. Diderot, *Œuvres complètes*, t. II, par L. Lewinter, Paris, Le club français du livre, 1964, p. VI.

et politiques¹². Néanmoins les études récentes nous offrent une image plus nuancée et complexe de ce plein éclairage qui caractérise l'interprétation des Lumières de Cassirer et Hazard, en soulignant les inquiétudes et les clairs-obscur de la philosophie du XVIII^e siècle, et parallèlement en faisant émerger de plus en plus un effort qui consiste à souligner les différences profondes des philosophes des Lumières entre eux : le combat de la raison qui fut commun a été conduit ensemble mais avec originalité par chacun des philosophes, le combat de la raison a été aussi un travail contre une philosophie des systèmes et une recherche qui visait à tracer les limites de la raison même.

Le tableau de la philosophie du XVIII^e siècle devient, donc, de plus en plus complexe et au sein d'une interprétation de plus en plus riche des Lumières le scepticisme commence à trouver sa place. Dans une vision qui faisait du triomphe de la raison le centre interprétatif de la pensée du XVIII^e siècle, longtemps il semblait que la seule exception à la disparition de la pensée sceptique était représentée par la philosophie de David Hume. C'est le cas par exemple d'une publication notable et riche comme *L'illuminismo. Dizionario storico*¹³ parue en 1997, dans laquelle il n'y a pas un article dédié au scepticisme.

La même situation se reflétait jusqu'à très récemment dans les études consacrées au scepticisme où Hume a été longtemps presque constamment considéré comme le seul représentant du scepticisme du XVIII^e à prendre en considération. Mais une fois entamé, le débat sur le scepticisme dans les Lumières s'est révélé très ample et il commence à nous offrir une nouvelle perspective d'interprétation de la pensée de l'époque, il contribue à enrichir l'histoire du scepticisme et de son influence ; en outre, il nous permet de lire les philosophes des Lumières dans une perspective qui explique et justifie avec des fondements plus solides la revendication de la raison comme centre de leur pensée et le choix antisystème des penseurs comme Diderot, Voltaire et D'Alembert et qui leur a coûté souvent une sous-estimation de la part de ceux qui considèrent la philosophie moderne comme construction de systèmes¹⁴. Comme on va le voir au contraire c'est l'appel à une nouvelle raison, étroitement liée aux instances sceptiques du XVII^e siècle, qui caractérise la pensée de chacun de ces philosophes et qui, en particulier, traverse la philosophie de Diderot, nouveau Socrate¹⁵.

¹² Cf. E. Tortarolo, *L'illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999, p. 23-24.

¹³ V. Ferrone, D. Roche (dir.), *L'illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

¹⁴ Cette perspective est celle adoptée par exemple dans S. D'Agostino, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, Pisa, Edizioni ETS, 2013.

¹⁵ Sur Socrate comme modèle diderotien R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau la conscience en face du mythe*, Paris, Lettres Modernes Minard, 1967.

2. Le débat sur le scepticisme au XVIII^e siècle. Du travail de pionnier de Popkin aux études actuelles

La question du scepticisme dans les Lumières a été traitée pour la première fois (à notre connaissance) de manière systématique en 1963 par Richard H. Popkin à l'occasion du premier Colloque international sur les Lumières à Genève. Dans ce bref travail pionnier, Popkin constatait que le seul philosophe à s'appeler sceptique ou pyrrhonien au XVIII^e siècle était David Hume en dépit du grand nombre d'écrits liés à la tradition sceptique qui fleurissaient au début du siècle tels que ceux de Pierre Bayle, Daniel Huet et Sextus Empiricus déjà évoqués précédemment. Selon cette première analyse de la question, la traduction en français des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* par Claude Huart en 1725 aurait été le dernier moment important pour le scepticisme au XVIII^e siècle, qui n'aurait pas eu de suites jusqu'à la publication du *A Treatise of Human Nature* de Hume en 1739. Popkin constate la solitude de Hume par rapport aux Lumières, en considération de l'accueil tiède réservé à son *Traité* dans le milieu des philosophes des Lumières, qui accordaient un intérêt majeur à son *Histoire de l'Angleterre* et à ses *Discours politiques*, et en considération du fait que les conséquences de son scepticisme radical semblent ne trouver aucune place dans la philosophie qui dominait la scène de l'époque, à tel point que Diderot¹⁶ ne mentionne pas Hume dans l'article « Philosophie sceptique ou pyrrhonienne », et son souci pour les questions posées par Bayle est considéré comme un anachronisme¹⁷. Par conséquent dans ce premier article, Popkin caractérise les Lumières comme un moment de hiatus

¹⁶ Bien que Diderot ne mentionne pas David Hume dans l'article en question, il connaissait personnellement le philosophe anglais et il en connaissait aussi l'œuvre. La récente publication de Sergiei Korolev atteste que Diderot possédait dans sa bibliothèque une série d'œuvres de David Hume qui démontrent une connaissance qui allait bien au-delà du domaine historique et politique. Non seulement Diderot avait une copie de la troisième édition de 1748 des *Essays, moral and political* et des *Essais sur le commerce dans une édition* de 1767, mais à Saint Petersburg il y a aussi sa copie du *Philosophical essays concerning human understanding* (deuxième édition de 1751), les tomes III, IV, V, et VI des *Œuvres philosophiques* (en six volumes) publiées en 1764 et une copie d'un *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau*. S. Korolev, *La bibliothèque de Diderot. Vers une reconstitution*, Centre International d'Etude du XVIII^e siècle Ferney-Voltaire, Paris, 2014, p. 71.

Évidemment la simple présence des tomes des œuvres de Hume ne suffit pas pour établir l'influence de ce dernier sur la pensée de Diderot, c'est dans les écrits diderotiens qu'on trouve les éléments qui nous permettent de considérer les œuvres de Hume parmi les sources élaborées originellement dans sa réflexion. Lorsqu'on parle de sources ou d'influence d'un auteur on doit toujours sous-entendre la lecture critique de Diderot et le vaste éventail d'autres sources du philosophe auxquelles chacune s'intégrait.

¹⁷ Cf. R. H. Popkin, « Scepticism in the Enlightenment », p. 14, et « Scepticism and Anti-Scepticism in the Latter Part of the Eighteenth Century », p. 18-21 dans R. H. Popkin, E. de Olaso, G. Tonelli (dir.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997.

plutôt que de continuité dans le développement du scepticisme¹⁸. En effet, la nouvelle façon de connaître avait éliminé le doute et s'ouvrait à de nouvelles conquêtes épistémologiques. Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle seulement Thomas Reid et Immanuel Kant avaient réellement compris les conséquences radicales de la pensée de Hume et cherchaient à y répondre chacun à sa façon, contrairement à l'isolement et au refus de la plupart des philosophes en France et en Angleterre.

Après ces premiers travaux et grâce au débat avec Ezequiel De Olaso et Giorgio Tonelli, Popkin a développé ultérieurement sa réflexion qu'on peut suivre entièrement dans son évolution grâce au recueil des articles de l'auteur sur ce thème qui ont été publiés avec des articles de E. De Olaso et G. Tonelli dans le très riche volume intitulé *Scepticism in the Enlightenment* en 1997.

Contrairement au cadre que Popkin faisait du XVIII^e siècle, parfaitement en accord avec les grands historiens de la philosophie que nous avons cité comme E. Cassirer, P. Hazard etc., qui considéraient ce siècle comme l'époque du triomphe de la raison et de la science, dans une perspective optimiste qui avait laissé très peu de place aux doutes extrêmes des pyrrhoniens (d'où l'isolement de la philosophie de Hume), Tonelli nous propose une description beaucoup plus nuancée de ce siècle, qui donne bien plus de place au doute et donne au scepticisme une place différente par rapport à la nouvelle philosophie des Lumières. Évidemment, sans nier que le XVIII^e siècle fut l'Âge de la Raison, Tonelli souligne le fait que « one of the main tasks assigned to reason in that age was to set its own boundaries, carefully establishing the field of possible human knowledge versus things considered above the limits of human understanding¹⁹ ». Ensuite Tonelli éclaire l'importante différence entre une position sceptique et une position qui cherche à fixer les limites de la connaissance. Il souligne un aspect essentiel pour la question du scepticisme dans les Lumières : pour un sceptique radical ou outré la question des limites ne se pose pas, mais un sceptique modéré, qui assume la possibilité d'une connaissance probable, est souvent intéressé par l'établissement des limites de la connaissance²⁰. Comme avec le mot « Lumières » l'on définit des positions philosophiques qui peuvent être dans quelques cas très différentes, avec le mot « scepticisme » l'on se réfère à une attitude générale qui consiste à mettre en doute

¹⁸ *Ivi*, p. 13.

¹⁹ G. Tonelli, « The "weakness" of reason in the age of Enlightenment », in *Scepticism in the Enlightenment*, p. 35.

²⁰ Cf. *Ivi*, p. 36.

radicalement la connaissance, la possibilité et les moyens de connaissance, qui néanmoins couvrent des positions distinctes (voir le paragraphe suivant).

L'un des aspects partagés par les philosophes des Lumières était que tous réclamaient les droits et aussi les devoirs de la Raison, à côté de l'importance qu'ils accordaient à la nouvelle science dont Bacon, Galilée, Newton et Locke furent les représentants majeurs et dont la méthode a eu beaucoup d'influence sur la pensée philosophique. Au sujet de la raison, Tonelli nous rappelle que l'un des premiers devoirs imposés par sa centralité est une attitude d'humilité intellectuelle envers les principes établis par la nouvelle science, mais aussi envers ses fondateurs²¹. Une excessive confiance dans la raison risque d'aboutir à un dogmatisme. Le grand combat contre le dogmatisme de la tradition religieuse risque de remplacer les dogmes de cette dernière par ceux de la raison : c'est ce qui adviendra, du moins partiellement, avec l'affirmation du positivisme au siècle suivant, mais que les philosophes des Lumières s'efforçaient constamment d'éviter dans leurs œuvres, souvent grâce à un usage du doute ou à des stratégies d'écriture qui venaient précisément de la tradition sceptique.

Un élément ultérieur partagé par les philosophes des Lumières, qui plonge ses racines dans l'empirisme et dans la pensée lockéenne, est l'importance qu'ils accordaient à l'expérience comme moment fondamental de la connaissance qui évite que la raison, abandonnée à elle-même, puisse dégénérer dans de pures abstractions. L'expérience et la raison s'éclaircissent mutuellement, l'expérience est la limite que la raison s'impose à elle-même et qui constitue un instrument indispensable, mais à utiliser selon la méthode établie par la raison²².

Le troisième aspect concernant l'ontologie, spécialement en France et en Angleterre, est selon G. Tonelli, qu'elle était considérée en général comme une spéculation vide, caractérisée par un ensemble de questions que l'homme n'était pas en mesure de résoudre avec les moyens de la raison, et qu'en visant à la connaissance la structure première des choses était destinée à l'échec. La seule métaphysique acceptable était celle de Locke, qui refusait toute forme de connaissance *a priori*. La situation était différente en Allemagne où la tradition ontologique et la science de la logique étaient beaucoup plus développées de manière à ce que leurs résultats soient considérés comme des vérités générales et non des abstractions vides²³. Il s'agit d'une schématisation, à laquelle l'on ne voudra pas réduire la richesse de l'histoire de la philosophie, mais avec

²¹ Cf. *Ivi*, p. 38.

²² Cf. *Ivi*, p. 42.

²³ Cf. *Ivi*, p. 42-43.

sa simplicité elle nous aide, dans le cadre de cette introduction, à mettre en relief un aspect caractéristique des Lumières françaises.

Ces trois caractéristiques éclairent de façon très générale comment au XVIII^e siècle la raison pouvait être le tribunal suprême de la connaissance sans devenir en même temps un principe dogmatique et sans engendrer des systèmes clos et rigides. Les sept exemples de thèses sceptiques exposées par Tonelli nous aident à comprendre les caractéristiques du scepticisme dominant à l'époque des Lumières : premièrement l'impossibilité de connaître les objets transcendant toute expérience humaine ; en deuxième lieu l'impossibilité de connaître les choses en elles-mêmes (nous ne pouvons pas dépasser la médiation de nos sens et de notre raison tels qu'ils sont) ; troisièmement la notion de substance est métaphysiquement inconcevable ; ensuite, nous ne pouvons pas connaître la texture et les propriétés intérieures des corps ; nous ne pouvons pas connaître les causes ; ensuite il faut privilégier l'usage des hypothèses à l'utilisation du système en philosophie ; en dernier lieu la notion d'infini nous est inaccessible²⁴.

Tonelli, dans un article ultérieur, attire l'attention sur un autre aspect dont il faut tenir compte en posant la question du scepticisme chez les Lumières. Contrairement à l'Angleterre, en effet, en France la liberté d'expression était fortement limitée, par conséquent le premier souci d'un sceptique était de nier son scepticisme²⁵. Toutefois la tradition sceptique en France était beaucoup plus enracinée dans la culture de l'époque qu'en Angleterre, soit grâce à la pensée sceptique de Bayle, soit grâce à l'influence du relativisme empiriste de Fontenelle. La pensée de ce dernier, moins agressive que le scepticisme de Bayle, était généralement acceptée comme une attitude fondamentale à douter :

It conveniently united the doubt of the scientist to the doubt of the humanist, in a time when the most of the scientist were humanists, and the most of the humanists tried hard to be scientists as well²⁶.

Dans la position constructive de Fontenelle le doute avait un rôle de critique, finalisé à la soumission de la réalité aux besoins humains et indifférent à la transcendance.

Ezequiel de Olaso a contribué à étendre les recherches sur le scepticisme au XVIII^e siècle avec ses travaux sur Leibniz²⁷ et sur Rousseau²⁸ (respectivement de 1984 et

²⁴ Cf. *Ivi*, p. 41.

²⁵ « The first preoccupation of a sceptic will be to declare that he writes in order to refuse skepticism » G. Tonelli, « Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment », in *Scepticism in the Enlightenment*, cit. p. 54.

²⁶ *Ivi*, p. 56.

²⁷ E. De Olaso, « Leibniz and Scepticism », dans *Scepticism in the Enlightenment*, cit. p. 99-130.

de 1978). En particulier son article sur le scepticisme de Rousseau dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* a produit une suite d'études que nous démontrent que, en réalité, non seulement le scepticisme – dans ses différentes versions – a influencé la pensée des Lumières, mais aussi qu'il y a eu une véritable réception de ce courant de la pensée par les philosophes du XVIII^e siècle.

Après cette série des travaux, Popkin a reconnu que dans le siècle des Lumières le scepticisme était « more basic and more pervasive than I had imagined, in spite of scientific optimism and belief in the endless potential progress of human knowledge by leading thinkers²⁹ ». Popkin convient que l'arsenal des arguments sceptiques développés par Bayle dans son *Dictionnaire* avait été utilisé par les philosophes du XVIII^e siècle pour s'opposer à ce qu'il appelle « the philosophies of ancient régime³⁰ ». Aux arguments de Bayle s'ajoutait une lecture de Locke et de Newton comme des sceptiques modérés. Toutefois, à l'époque, le scepticisme de Bayle et celui de Hume étaient considérés comme trop outrés et parfois comme réactionnaire. Popkin à ce propos fait une observation qui est très importante : les philosophes des Lumières étaient des mathématiciens de premier ordre, ils avaient très bien compris les principes newtoniens et la portée de sa nouvelle physique, au contraire, Bayle et Hume faisaient encore référence à une mathématique ancienne et dans leurs réflexions sur le rapport entre la physique et la métaphysique n'arrivaient pas à comprendre pleinement la nouvelle science newtonienne. Quant à Hume, selon Popkin, sa pratique des mathématiques :

was a confusion of Bayle's and Cudworth's view on the subject [...] Hume may thought he was applying the Newtonian method to the social sciences, but he hardly had a clue of what the method was beyond the simplest and cresset empiricism³¹.

La réflexion sur les limites de la connaissance humaine et des possibilités de la raison, même dans la réflexion dans le domaine des humanités, trouvait meilleur appui sur la pensée de la tradition empiriste de Gassendi et de Locke que dans les positions de Hume, Bayle et Huet³². Probablement, au sujet de la philosophie de l'homme, du moins pour ce qui concerne l'influence de Bayle, cette position peut être un peu émoussée,

²⁸ E. De Olaso, « The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », dans *Scepticism in the Enlightenment*, cit. p. 131-146.

²⁹ R. H. Popkin, « News views on the role of scepticism in the Enlightenment », dans *Scepticism in the Enlightenment*, cit. p. 157.

³⁰ *Ivi*, p. 159.

³¹ *Ivi*, p. 160.

³² *Ivi*, p. 161.

mais il est sûr que du côté scientifique ce type de scepticisme ne pouvait pas offrir une perspective intéressante pour les philosophes des Lumières.

Grâce à ces études de pionniers, le scepticisme a trouvé une nouvelle place dans le siècle de la Raison qui se configure comme un moment particulièrement complexe de croisement des différents types de scepticismes et surtout dans un rapport dialectique à la philosophie, en tant que philosophie de la nature mais aussi en tant que réflexion sur l'homme. Dans l'article « Doute, scepticisme, pyrrhonisme » du *Dictionnaire européen des Lumières*³³ Barbara de Negroni esquisse un cadre général du rôle du scepticisme et de son utilisation par les philosophes des Lumières qui se situe dans le sillage de cette lecture qui ne voit plus dans le XVIII^e siècle qu'un moment de vide dans l'histoire du scepticisme avec la considérable exception de Hume. Au contraire, dans cet article l'auteure reconnaît que :

les philosophes des Lumières retravaillent les arguments des sceptiques, prennent auprès d'eux des leçons de méthode, acquièrent ainsi des instruments intellectuels qui leur permettent d'analyser aussi bien la métaphysique ou l'ensemble des sciences que la morale ou la politique³⁴.

Quelques années après, dans l'*Encyclopedia of Enlightenment* (2002), l'article « skepticism³⁵ » est confié à Gianni Paganini, lequel tout d'abord souligne l'importance désormais établie de la réflexion sur les limites de la raison au XVIII^e siècle, à laquelle s'ajoutent les nouvelles interprétations données au scepticisme et les perspectives qu'elles ouvrent. Paganini poursuit son article et fait une vraie synthèse des différents aspects du scepticisme au XVIII^e siècle à l'intérieur de laquelle il souligne aussi le rôle joué par le scepticisme antireligieux des auteurs clandestins qui ont parcouru, à partir de la position de Bayle, les différentes routes du scepticisme : celle d'un scepticisme qui penche décidément dans la direction d'une « religion civile », formellement déiste mais athée dans la substance, comme c'est le cas des *Doutes des pyrrhoniens* (1696-1711) ; le scepticisme très modéré du *Symbolum sapientiae* (1696-1720), œuvre dans laquelle le scepticisme est lié au spinozisme du *Traité théologique politique* de Spinoza, et la critique de toute forme de dogmatisme aboutit à une forme d'équilibre sceptique très proche de l'époque des anciens ; et, enfin, le scepticisme radical de l'*Art de ne rien croire* (1700-1710) qui s'oppose complètement au scepticisme fidéiste de Pascal et de

³³ M. Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997.

³⁴ *Ivi*, art. « Doute, Scepticisme, Pyrrhonisme », p. 344.

³⁵ G. Paganini, art. « Skepticism », dans A. C. Kors (dir.), *Encyclopedia of Enlightenment*, vol. IV, Oxford, Oxford University Press, p. 78-85.

Bayle. Paganini dans son article réserve aussi une place à l'analyse de la philosophie de Berkeley, qui n'est pas sceptique mais qui à l'époque était considérée comme la forme la plus outrée du scepticisme. Popkin avait aussi analysé la question de l'interprétation sceptique donnée à l'œuvre de Berkeley au XVIII^e siècle dans son article *Berkeley in the history of scepticism* de 1997, mais c'est en 2003 qu'a été publié le travail plus complet sur ce sujet avec *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle* de Sébastien Charles. Pour terminer, il est très significatif concernant notre sujet que dans son article Paganini dédie une colonne et demie au scepticisme de Diderot, intitulée : « Skepsis and Materialism : The Case of Diderot ».

Paganini a le grand mérite d'avoir réservé une partie de son analyse à l'usage particulier du scepticisme qu'on trouve dans l'œuvre de Diderot en reconnaissant de cette manière l'importance et la spécificité du rapport du philosophe à cette tradition. Le scepticisme de Diderot est présenté comme caractérisant les premières œuvres diderotiennes, avec une analyse forcément brève, mais précise des *Pensées philosophiques* et de la *Promenade du sceptique* en montrant la distance entre le doute hyperbolique de Descartes et la tentation fidéiste des semi-sceptiques³⁶. Il montre que Diderot donnait une signification positive au scepticisme contre les anciens critiques qui l'avaient présenté comme une forme de philosophie toute négative et il met en évidence la compatibilité entre le scepticisme et la science nouvelle³⁷. Il semble toutefois que, comme pour Jacques Chouillet, selon Paganini le scepticisme Diderotien soit destiné à laisser place au matérialisme³⁸ lorsqu'il conclut en affirmant que « the only role assigned to the Pyrrhonists and the skeptics is that critical provocation, strongly colored by paradoxical sallies, whereas if any speaker can be said to propound a doctrine, it is the Spinozist Oribaze³⁹ ». On s'efforcera de montrer l'importance de la place du scepticisme dans l'œuvre diderotienne en dépit de ce que semble suggérer les œuvres postérieures à 1749 dans lesquelles le personnage du sceptique disparaît de la scène.

En 2008 S. Charles est revenu sur la question du scepticisme des Lumières dans son article *De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières*⁴⁰. Ici, non seulement il remet au centre de sa réflexion le scepticisme au sein de la pensée des Lumières, mais il pose la question du scepticisme de Rousseau dans la *Profession de foi*

³⁶ Cf. *Ivi*, p. 81.

³⁷ Cf. *Ibidem*.

³⁸ « This evolution from skepticism to materialism was to take much more explicit form in a clandestine work left in manuscript form by Diderot, the *Promenade du sceptique* », *Ibidem*.

³⁹ Cf. *Ivi*, p. 82.

⁴⁰ S. Charles, « Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », dans *Philosophiques* 35, 2008, p. 275-290.

d'un vicaire savoyard, et il porte l'attention sur l'importance de la tradition clandestine : les études sur les manuscrits clandestins démontrent l'importance de cette élaboration souterraine pour la diffusion et l'élaboration du scepticisme en France au XVIII^e siècle. Cet aspect a été en particulier l'objet des recherches de Miguel Benítez lequel a montré dans *La face cachée des Lumières*, l'importance d'un scepticisme comme méthode dans les courants clandestins et en particulier dans la pensée matérialiste :

Dans la littérature clandestine le scepticisme n'a été – et n'a voulu être – que l'enveloppe d'un matérialisme qui dans ses diverses manifestations n'a cessé de revendiquer la nécessité d'expliquer le monde à partir de lui-même. Mais qui dit enveloppe ne veut pas dire forcément masque. Ce scepticisme ne saurait être interprété, pour l'essentiel, comme recours des auteurs des manuscrits pour dissimuler la hardiesse de leurs véritables pensées. Il n'est point la façade destinée à cacher des arrières-corps matérialistes ; bien au contraire : il apparaît comme une tendance ancrée dans le cœur même d'un matérialisme qui se prétend construit sur les acquis provisoires d'une recherche de la nature toujours renouvelée⁴¹.

Benítez montre dans son analyse de plusieurs manuscrits, parmi lesquels la *Parité de la vie et de la mort*, la *Dissertation sur la formation du monde*, que le scepticisme des matérialistes clandestins joue un rôle critique et vise à tracer les limites de la connaissance que l'on peut avoir de la vraie nature de la matière⁴². Les teintes que le scepticisme assume chez les auteurs clandestins peuvent pencher vers des formes d'idéalisme, comme dans le cas de l'*Essai sur les facultés de l'âme*, ou bien montrer explicitement l'influence de la méthode cartésienne comme les *Recherches curieuses de philosophie*⁴³. Cela témoigne d'une grande vivacité du scepticisme dans la réflexion développée dans les coulisses de la scène philosophique du XVIII^e siècle. Paganini avait déjà mis en évidence le fait que suivre le parcours de l'héritage sceptique dans la formation du déisme français permet de comprendre la présence de certaines orientations sceptiques présentes dans certains manuscrits comme les, déjà cités, *Doutes des Pirroniens*, qui restent incompréhensibles en suivant exclusivement la trace rationaliste. Cet héritage du scepticisme qui traverse le déisme français du XVIII^e siècle trouve son épanouissement le plus mûr dans les *Pensées philosophiques* de Diderot⁴⁴. Avec ses recherches ultérieures, Paganini a montré la richesse et l'importance du scepticisme dans les philosophies clandestines, en mettant en évidence l'apport du

⁴¹ M. Benítez, *La face cachée des Lumières : recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris – Oxford, Universitas – Voltaire Foundation, 1996, p. 318.

⁴² Cf. *Ivi*, p. 318-321.

⁴³ Cf. *Ivi*, p. 327-332.

⁴⁴ Cf. G. Paganini, « Du bon usage du scepticisme: les Doutes des pyrrhoniens », dans *La philosophie clandestine à l'âge classique*, dir. A. McKenna et A. Mothu, Colloque du 29 septembre – 02 octobre 1993, Université Jean Monnet Saint-Etienne, Oxford, Voltaire foundation, 1997, p. 291-306.

scepticisme à une nouvelle figure d'athée, qui s'affirme entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, celle de l'athée sceptique, qui se situe dans le sillage de la réflexion de Pierre Bayle, qui démontre l'impossibilité du discours sur la divinité, comme le fait l'auteur de *Jordanus Brunus redivivus*⁴⁵.

Pour conclure, dans le très récent volume *Skepticism in the Eighteenth Century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung* de 2013 les auteurs se proposent d'enrichir le débat sur la question du scepticisme pendant le XVIII^e siècle, pour contribuer à l'interprétation de cette période de la pensée, mais aussi prendre des distances critiques par rapport aux deux positions qui ont caractérisé l'interprétation du scepticisme des Lumières de Popkin, une sous-estimation initiale et une surestimation dans les travaux tardifs⁴⁶. Comme l'observe Charles il ne serait pas correct d'interpréter le scepticisme des Lumières exclusivement comme un scepticisme méthodologique⁴⁷ et lorsqu'on parle de scepticisme des Lumières, il faudra considérer le champ vaste du phénomène qu'on indique avec cette définition (telle est la tentative de ce volume très riche et qui étend l'analyse dans un arc temporel très vaste⁴⁸), puisqu'il y a non seulement différents types de scepticisme, mais aussi des différences liées à la tradition philosophique de chaque pays, puisque l'on sait que les Lumières n'ont pas été un courant de pensée homogène dans chaque pays, et finalement que chaque philosophe en tant que tel a élaboré une pensée originale aussi dans sa confrontation avec le défi sceptique.

Il nous semble que cette dernière œuvre a mis en évidence la nécessité d'une exploration approfondie du rapport entre les philosophes des Lumières et le scepticisme et l'exigence de définir encore plus clairement le terme de « scepticisme » puisque cette définition semble vague et risque de simplifier radicalement ce qu'on essaye d'indiquer lorsqu'on l'applique à la pensée philosophique de la modernité : parler de « scepticisme » sans aucune spécification n'est plus suffisant et risque de créer des

⁴⁵ G. Paganini, « L'apport des courants sceptiques à la naissance des lumières radicales », dans L. Bove, T. Dagron, C. Secrétan (dir.), *Qu'est-ce que les lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 87-101.

⁴⁶ « In response to an excessively strong desire to break with his youthful intuition, whose exaggerated treatment recognized after he read Olaso, Tonelli and Baker in his later work on Enlightenment skepticism Popkin tended to overestimate the importance of minor figures, building up a succession of sceptical thinkers to bridge the gap he had written about when he first investigated the subject. » S. Charles, « What Is Enlightenment Scepticism? A Critical Rereading of Richard Popkin », dans S. Charles, P. J. Smith (dir.), *Skepticism in the Eighteenth Century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, International Archives of the History of Ideas 210, Dordrecht, Springer, 2013, p. 9.

⁴⁷ Cf. Ivi, p. 12.

⁴⁸ Les analyses du scepticisme des Lumières dans cette œuvre couvrent une période qui s'étend jusqu'au XIX^e siècle, avec la philosophie du jeune Hegel et de Schopenhauer, traitées dans la quatrième partie, et la discussion des échos du scepticisme du XVIII^e siècle dans la pensée philosophique du XIX^e siècle, dans la cinquième partie.

équivoques si l'on se sert d'expressions comme « le scepticisme des Lumières ». À ce propos il nous semble que S. Charles a mis en évidence ce risque, en particulier en soulignant la difficulté de se servir de la distinction entre pyrrhonisme ancien et scepticisme académique relatif à Rousseau⁴⁹, mais cela vaut aussi en général. Certes, il est une partie importante et intéressante de l'analyse du scepticisme des philosophes modernes qui vise à voir quel rapport il y a (s'il y en a un) avec les formes de scepticisme de l'antiquité, mais il ne faut pas oublier que déjà à la Renaissance, et avec Montaigne notamment, l'on assiste à l'abandon de certains aspects essentiels pendant l'antiquité (il suffit de penser à la renonciation à l'*epochè* comme but du pyrrhonisme de ce dernier) et à une transformation de ce qu'on entend en parlant de scepticisme dans la modernité et par conséquent, par scepticisme des Lumières.

Il serait plus correct de parler peut être de scepticismes au pluriel, et d'examiner, pour ce qui concerne les philosophes des Lumières, cas par cas ce que le philosophe en question entendait par scepticisme et en quel sens il peut se dire sceptique ou il se sert d'un scepticisme comme méthode. Par exemple, il est possible d'affirmer que Voltaire et Diderot ont tous les deux été des sceptiques modérés, mais une analyse attentive de ces deux philosophes montrera qu'ils n'ont pas toujours été sceptiques sur les mêmes thèmes et que la différence entre le déisme du premier et le matérialisme du deuxième implique un usage différent des outils sceptiques comme méthode d'enquête.

Du premier article de Popkin de 1963 jusqu'à aujourd'hui la perspective sur le scepticisme au XVIII^e siècle et en particulier au sein des Lumières s'est complètement renversée : alors que le scepticisme moderne avait connu ses heures de gloire au siècle précédent, au contraire les courants clandestins la pensée scientifique liée à l'empirisme anglais et aussi l'attitude antidogmatique et antisystématique des philosophes français des Lumières étaient traversés par des instances sceptiques, l'usage du scepticisme méthodologique caractérisait le matérialisme de l'époque et il y avait une attitude de scepticisme modéré concernant de nombreuses questions auxquelles traditionnellement la métaphysique s'efforçait de donner une réponse.

On a essayé de parcourir les étapes principales d'une cinquantaine d'années d'étude sur le scepticisme à l'époque des Lumières, puisque suivre l'évolution du débat sur le scepticisme au XVIII^e siècle – sans prétention d'exhaustivité puisque le panorama

⁴⁹ « From this perspective, Rousseau may well appear to Ezequiel de Olaso as "the first metaphysician to take cognizance of the fact that his arguments incorporate antinomies that are insoluble for theoretical reasons". But to base on that the claim that Rousseau is worthy representative of the school of Phyrro, still less of the school of Arcesilas, is a step we would better to refrain from taking in order to avoid broadening the meaning of expression "Enlightenment scepticism" to the point of vacuousness » *Ivi*, p. 5.

devient chaque année plus riche – permet de montrer comment entre les historiens de la philosophie et les historiens des idées la question du scepticisme à cette époque a émergé et est devenue progressivement plus importante. Toutefois, l'on croit que porter un regard sur le panorama des études critiques peut nous permettre d'avoir un cadre général plus clair de la question du scepticisme des Lumières à l'intérieur duquel l'analyse du scepticisme comme méthode chez Diderot voudrait trouver sa place et sa justification. L'intention à la base de cette étude sur Diderot n'est pas limitée à l'intérêt d'éclaircir un aspect de la pensée diderotienne non encore complètement exploité, mais comporte aussi le souhait de contribuer à une tradition d'études qui dès 1963 a permis de donner une nouvelle importance à la question du scepticisme au XVIII^e siècle et de donner aux Lumières une interprétation plus riche et moins liée à une conception (un peu limitée, spécialement pour le XVIII^e siècle) de la philosophie comme construction de systèmes.

3. Scepticismes

Du débat autour du scepticisme dans la pensée des Lumières qu'on a essayé de parcourir, il a émergé clairement que parler de scepticisme de manière générique et sans aucune spécification risque d'engendrer des équivoques. En effet, avec le même terme l'on se réfère souvent à des conceptions philosophiques très différentes les unes des autres. Par conséquent, il ne sera pas vain d'éclaircir ce qu'est le scepticisme et ce qu'on entend en parlant de différence entre scepticisme et pyrrhonisme, de scepticisme comme méthode, de scepticisme modéré et de scepticisme outré. Cela afin de se servir avec le plus de précision des références non seulement aux anciens sceptiques, mais surtout aux philosophes modernes qui se rattachent à la tradition sceptique qu'on prendra en considération en relation à Diderot.

Comme le rappelle Diderot aussi dans son article « Scepticisme ou sceptiques » de l'*Encyclopédie*, le mot « sceptique » vient du latin « scepticus » (d'où viennent aussi l'italien « scettico » et l'anglais « sceptic ») et du grec « sképsis », qui signifient « recherche, doute ». Bien que Pyrrhon, père du scepticisme, ait vécu entre 360 et 275 av. J.-C., l'identité sceptique cependant s'autodéfinira comme telle seulement au I^{er} siècle av. J.-C., par les neo-pyrrhonistes, de manière à ce que, comme l'a souligné Carlos Lévy, « ni *skeptikos* ni aucun autre terme de cette famille ne figure, [...] dans les fragments de Pyrrhon, pas plus que nous ne les trouvons dans les exposés de la

philosophie néo-académicienne qui nous sont parvenus⁵⁰ ». Sextus Empiricus dans sa deuxième dénomination du scepticisme définissait les sceptiques comme des examinateurs « parce qu'ils ne cessaient d'examiner sans jamais rien trouver⁵¹ ». À l'époque moderne il est paru pour la première fois dans la traduction latine de Diogène Laërce de 1430 et dans deux traductions, qu'il n'est pas possible d'identifier, de Sextus Empiricus du siècle précédent⁵². Nous trouvons une définition similaire aussi dans *Les Essais* de Montaigne :

Pyrrhon et autres Skeptiques ou Epechistes - desquels les dogmes plusieurs anciens ont tenu tirez de Homere, des sept sages, d'Archilochus, d'Eurypides, et y attachent Zeno, Democritus, Xenophanes - disent qu'ils sont encore en recherche de la vérité. Ceux-cy jugent que ceux qui pensent l'avoir trouvée, se trompent infiniment ; et qu'il y a encore de la vanité trop hardie en ce second degré qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre. Car cela, d'établir la mesure de notre puissance, de connoître et juger la difficulté des choses, c'est une grande et extreme science, de laquelle ils doutent que l'homme soit capable⁵³.

Littéralement, le mot grec *skeptikos* signifie « observateur » ou « contemplatif » et le mot « scepticisme » est « formé du verbe *σκέπτομαι*, *je considère, j'examine, je délibère*⁵⁴ », ainsi, comme Diderot le rappelle dans son article de l'*Encyclopédie* « Scepticisme & Sceptique », le sceptique est « un homme qui balance les raisons de part & d'autre, sans décider pour aucun côté⁵⁵ ».

Le scepticisme remonte à l'époque Hellénistique (IV-II siècle av. J.-C.), selon la tradition cette philosophie est liée à l'éristique mégarique, laquelle était caractérisée par la négation de la possibilité de la prédication (c'est-à-dire la négation de la possibilité d'accorder plusieurs attributs au même sujet et de la possibilité de conférer le même attribut à plusieurs sujets), et par l'élaboration des paradoxes comme celui du menteur ou celui du chauve. Il est donc possible d'affirmer qu'à travers l'école mégarique (V-IV siècle av. J.-C.) l'origine du pyrrhonisme remonte à la philosophie socratique. À partir de Socrate s'était affirmé une inquiétude critique, sinon une vraie insatisfaction envers la pure énonciation dogmatique de la connaissance et de la vérité, et les philosophes attribuaient de plus en plus d'importance à la preuve de la solidité de chaque affirmation prétendue vraie. Socrate lui-même avait été le premier à affirmer la nécessité de

⁵⁰ C. Lévy, *Les scepticismes*, Paris, PUF, 2008.

⁵¹ Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 8-10 trad. J.-P. Dumont, *Les sceptiques grecs*, Paris, PUF, 1966.

⁵² Cf. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, tr.it. R. Rini, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, p. 27.

⁵³ M. de Montaigne, *Les Essais* [1580-1588], éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, L. II, §XII, p. 502.

⁵⁴ Diderot, DPV, VIII, p. 282.

⁵⁵ *Ibidem*.

soumettre tout discours à l'épreuve de la raison et du doute, ensuite Zénon d'Élée avait développé sa dialectique négative, mais celui qui avait tiré les conséquences les plus extrêmes et les plus rigoureuses de cette insatisfaction pour le dogmatisme, c'était Pyrrhon⁵⁶.

La pensée philosophique des Grecs considérait comme fin de toute enquête l'*épistémè*, à savoir, comme le montre l'étymologie du mot (*épi* = sur ; *histemi* = poser, établir), atteindre à travers la connaissance ce qui se soutient par soi-même, une vérité définitive qui ne renvoie pas à des fondements ultérieurs ou transcendants. La vérité des Grecs porte en soi ses raisons et la tâche de la philosophie est celle de la dévoiler, à travers un usage correct du discours et de la raison (*logos*). De ce point de vue le scepticisme appartenait de plein droit à cette tradition « la différence sceptique résidant en ceci que les conditions d'une *épistémè* se trouvent n'être jamais remplies⁵⁷ ». Le pyrrhonisme préalablement et ensuite le scepticisme ne se présentaient pas comme des alternatives à la tradition philosophique grecque, mais ils en faisaient pleinement partie. Ainsi la méthode sceptique ne se sert d'autres moyens que de ceux élaborés par la tradition socratique-platonicienne pour en révéler les inquiétudes, les aspects insatisfaisants et, finalement, l'échec.

Le scepticisme de Pyrrhon, dit aussi pyrrhonisme, se distingue du scepticisme académique, ainsi appelé parce qu'il a été formulé dans l'Académie platonicienne du III^e siècle av. J.-C. Sa formulation théorique est attribuée à Arcésilas (315-241 av. J.-C.) et Carnéade (213-129 av. J.-C) contre les dites connaissances des philosophes stoïciens. Selon les témoignages de Cicéron, Diogène Laërce et Augustin les académiciens avaient élaboré leurs argumentations pour démontrer que le philosophe dogmatique qui prétend connaître certaines vérités sur la nature réelle des choses, en fait ne les apprend pas avec certitude, mais seulement avec probabilité⁵⁸.

L'attitude à douter des sceptiques pouvait donc se déployer, grosso modo, selon deux tendances différentes : le pyrrhonisme et le scepticisme académique. Le pyrrhonisme correspond à l'affirmation de la non-existence de la vérité ou de l'absence de signification absolue du réel, qui aboutit à une forme de scepticisme dogmatique ; le scepticisme académique correspond à l'abandon d'une recherche de l'absolu en faveur de la relative, à côté du renoncement au vrai en faveur du probable⁵⁹. Celle-ci est une

⁵⁶ Cf. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1950, p. 18-19.

⁵⁷ F. Brahami, *Des Esquisses aux Essais, l'enjeu d'une rupture dans Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 123.

⁵⁸ Cf. R.H. Popkin *Storia dello scetticismo*, cit. p. 1-2.

⁵⁹ Cf. *Ivi*, p. 8-9.

simplification et ne rend pas justice à la complexité de la pensée sceptique ancienne et à ses développements, mais ne pouvant pas ici écrire une histoire du scepticisme ancien il est nécessaire de recourir à quelque schématisation. En outre, Diderot aussi dans ses articles d'histoire de la philosophie rédigés pour l'*Encyclopédie* recourt à cette distinction (voir *infra* chapitre 7).

Ensuite, la fin principale du scepticisme était, comme dans les autres écoles hellénistiques (stoïcisme et épicuréisme), la vie heureuse. Selon les sceptiques non seulement nos sens sont trompeurs mais notre raison aussi. À travers des raisonnements les sceptiques conduisaient à constater à propos de tout sujet qu'il était possible d'élaborer des arguments opposés de force, ce qu'on appelle *isosthénie* (ἰσοσθένεια), ils démontraient ainsi, à travers la raison, qu'il était impossible d'atteindre n'importe quelle certitude ou connaissance. L'unique possibilité face à ce balancement est la suspension du jugement, ce que les sceptiques appelaient *épochè* (ἐποχή⁶⁰). L'*ataraxie*, la libération de toutes passions, qu'on considère souvent comme la fin du scepticisme, est inhérente à cette suspension du jugement, mais l'*épochè* ne peut pas être considérée comme un moyen pour atteindre l'*ataraxie*. De plus, il est probable que Pyrrhon ait parlé plutôt d'*aphasie* (ἀφασία), entendue comme abstention de se prononcer sur la nature déterminée des choses (une attitude qui devait conduire à la tranquillité et à l'imperturbabilité de l'âme) donc au bonheur, plutôt que d'*épochè* et que ce concept-là soit postérieur.

Pourtant, l'attribution de l'élaboration des concepts d'*épochè* et d'*ataraxie* relève moins du fait qu'ils s'imposent au philosophe grâce au travail de la pensée et à travers l'expérience de l'impossibilité de choisir entre deux affirmations de signe opposé. « C'est pour cette raison » a remarqué Frédéric Brahami, « qu'on ne peut voir dans le scepticisme un arrêt, une immobilité de la pensée. Il tient tout entier dans la *dunamis* de la pondération, laquelle est un acte⁶¹ ». Il est fondamental pour la compréhension de tenir constamment en considération cet « aspect dynamique » du scepticisme, car il caractérise cette philosophie et il constitue une clé essentielle pour éviter de figer strictement sur la suspension du jugement la tradition sceptique et de l'interpréter comme vouée à l'immobilité de l'impasse. En effet, comme on va le voir, c'est surtout cet aspect dynamique que la tradition du scepticisme moderne retiendra des anciens. De plus, les outils de travail de critique au dogmatisme stoïcien des anciens

⁶⁰ Le mot « épochè » ne se trouve dans aucun fragment de Timon et il est presque sûr qu'il naquit au sein de la *stoa*.

⁶¹ F. Brahami, *Des Esquisses aux Essais*, cit. p. 123.

sceptiques deviendront, convenablement réinterprétés, des outils de critique de toute forme de dogmatisme.

Sans prétendre avoir synthétisé de manière exhaustive les caractéristiques du scepticisme ancien⁶², cet encadrement devrait nous permettre du moins de mettre en évidence les aspects essentiels de la tradition sceptique ancienne. Ainsi, l'évocation de cette ancienne racine du scepticisme est utile pour porter l'attention sur trois éléments importants : le premier est la différence profonde qui subsiste entre le scepticisme ancien et le scepticisme moderne, le deuxième consiste dans la mise en relief des deux attitudes différentes qui caractérisent pyrrhonisme et scepticisme, à savoir l'impossibilité de toute connaissance au centre de la première attitude et le probabilisme qui caractérise surtout le scepticisme académique ; le troisième aspect est le fait que déjà à partir de l'antiquité il serait plus approprié de parler de scepticismes au pluriel, ne fût-ce que pour la différence qui subsiste entre le pyrrhonisme et le scepticisme académique.

On ne peut pas négliger une précision à propos de l'usage du terme français de « probable » (ou « vraisemblable ») et de son dérivé « probabilisme », puisqu'avec le mot « probable » nous sommes face à une traduction du mot grec « pithanos » lequel indiquait dans la tradition sophistique l'idéal de persuasion lié à la situation donnée (qui avait son fondement sur la conception relative de toute vérité). « Pithanè » signifiait au sein du stoïcisme une représentation ni vraie ni fausse, dépourvue du degré de persuasion de la représentation cataleptique, mais qui induit l'âme à un assentiment. C. Lévy a observé que c'est à partir de là que :

Carnéade, construisit ce que l'on a appelé "probabilisme". Il ne s'agissant pas, en effet, pour lui, de déterminer les conditions dans lesquelles un événement avait plus de chances de se produire, mais de structurer le monde des représentations sans pour autant reconnaître l'existence d'un critère qui permettrait de distinguer infailliblement les phantasmai vraies de celles qui ne l'étaient pas⁶³.

Pour cette raison bien que, à un niveau lexical, il puisse sembler qu'il existe une similitude entre le probabilisme des philosophes académiciens et celui qu'on peut trouver dans les œuvres de Diderot, la différence est essentielle et il est juste de la

⁶² Pour une analyse du pyrrhonisme et du scepticisme ancien on renvoie aux œuvres de E. Spinelli, *Questioni scettiche : lettura introduttiva al pirronismo antico*, Lithos, Roma, 2005 ; M. L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino, 2003 ; M. F. Burnyeat, M. Frede (dir.), *The Original Sceptics : A Controversy*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1997 ; R. J. Hankinson, *The Sceptics. The arguments of the Philosophers*, London – New York, Routledge, 1995 ; J. P. Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Vrin, Paris, 1972 ; V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, Paris, Vrin, 1969 ; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, ouvr. cit. ; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1932.

⁶³ C. Lévy, *Les Scepticismes*, cit., chapitre II.

souligner pour éviter toute forme de confusion entre les deux positions. Si concernant les académiciens le terme indique une représentation dépourvue d'un quelconque degré de vérité, lorsque Diderot parle d'une connaissance probable il se relie à la tradition empiriste. Cela signifie certainement que le savoir peut toujours être sujet à des révisions et soumis à l'expérience, en raison des nouvelles découvertes, et que les interprétations des phénomènes se prêtent à de nouvelles interprétations, mais aussi qu'en se tenant aux faits l'hypothèse que le philosophe essaye de soutenir est celle qui a un degré majeur de vraisemblance qui se fonde sur les expériences conduites. En outre, Diderot distingue entre évidence, certitude et probabilité, toujours en jetant un clin d'œil aux mathématiques, à savoir en considérant le mineur ou majeur degré de vérité qu'on peut accorder à notre jugement. Ainsi lorsqu'on parlera d'explications probables ou de savoir conjectural on n'entend pas pour cela affirmer que Diderot les considérerait simplement comme des interprétations possibles, comme une conjecture n'est pas simplement une fantaisie sans fondement, mais que ces explications-là sont douées d'un certain degré de certitude (voir infra chapitre 8).

Après de longs siècles de silence pendant le Moyen Âge, époque pendant laquelle la pensée religieuse a occupé presque exclusivement la scène culturelle et dont l'horizon philosophique a été dominé par la certitude et la vérité de la Révélation⁶⁴, la Renaissance est une époque de nouvelle fortune pour la pensée sceptique : avec la redécouverte et la diffusion des écrits sceptiques oubliés, les philosophes et les théologiens pouvaient puiser dans un nouvel arsenal des argumentations logiques qui n'avaient plus été utilisées⁶⁵. Cette période de redécouverte du scepticisme a coïncidé temporellement à peu près avec la Réforme protestante et la dispute sur la nature et la valeur de la connaissance religieuse déclenchée par Luther qui avait mis en doute la

⁶⁴ Pour une analyse plus précise de la collocation du scepticisme pendant les siècles du Moyen Âge voir A. Maierù, L. Valente, « Scetticismo e criticismo nel Medioevo », dans M. De Caro, E. Spinelli (dir.), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, cit., p. 39-67 où les auteurs montrent que le scepticisme a été connu de manière indirecte pendant les siècles du Moyen Âge, que les rares cas d'adhésion au scepticisme ne correspondent jamais à des positions radicales et étaient plutôt des invitations à la prudence et à la modestie intellectuelle et que bien qu'il existe des réflexions philosophiques assimilables à des formes de scepticisme (par exemple Jean de Salisbury et Pierre Abélard) elles n'ont jamais eu un rôle de premier plan. On renvoie aussi à C. Grellard, « Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses », dans *Quaestio* 4, 2004, p. 115-135 ; P. Porro, « Il Sextus Latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel medioevo », dans *Elenchos* 15, 1994, p. 229-253 ; P. T. Sagal, « Skepticism in Medieval Philosophy : A Perspective », *The Philosophical Forum* 14, 1982, p. 80-92.

⁶⁵ Selon Popkin, qui en cela suit C. H. Schmitt, le mot latin « scepticus » fait sa première parution dans la version latine des Vies des philosophes de Diogène Laërce de 1430 et dans deux traductions latines de Sextus Empiricus du siècle précédent. Cf. R. H. Popkin, *Storia dello scetticismo*, cit. p. 27 ; voir aussi C. H. Schmitt, *Cicero scepticus*, International Archives of the History of Ideas, La Haye, Nijhoff, 1972.

regula fidei établissant l'infailibilité de l'Église catholique dans l'interprétation des textes sacrés. Cette contestation a provoqué une vraie crise pyrrhonienne selon Popkin, axée sur la question du critère de vérité (problème classique des pyrrhoniens grecs) et sur la justification du fondement de la connaissance qui débouchait sur deux attitudes différentes : la suspension du jugement proposé par Erasme, suivie par un appel à une foi dépourvue de tout fondement rationnel, et une attitude plus « raisonnable » fondée sur la reconnaissance de l'impossibilité pour les hommes d'obtenir une certitude absolue, telle était la solution de Castellion⁶⁶.

Au sein de ce débat, l'usage des arguments sceptiques et les conclusions qui en suivaient n'étaient pas univoques et, comme le souligne Popkin, il n'y a pas seulement un usage du scepticisme au sein de la pensée liée à l'irréligion pour soutenir la défense de l'athéisme, mais il existe aussi une forme de scepticisme qui soutient la foi. Selon les sceptiques fidéistes le doute conduit l'homme à désespérer des capacités humaines et à se confier complètement à la foi. Ils supposaient qu'il n'était pas possible pour l'homme de connaître la vérité et les choses en elles-mêmes, mais en même temps ils admettaient qu'une connaissance probable était encore possible. L'usage de la catégorie de « sceptiques fidéistes » a été mis en discussion, surtout dans son application à l'œuvre de Montaigne⁶⁷ et à celle de La Mothe Le Vayer⁶⁸, mais, comme l'a souligné Pierre-François Moreau, quand bien même il faudrait refaire la démonstration à propos des philosophes auxquels cette catégorie a été appliquée, le mérite de Popkin est d'avoir mis au premier plan l'aspect essentiel qui caractérise le scepticisme, à savoir la critique de toute forme de dogmatisme, philosophique ou religieux, et d'avoir montré « qu'il est possible d'être sceptique et chrétien, la croyance s'élevant alors sur les ruines des certitudes de la philosophie⁶⁹ ».

Concernant les sceptiques modernes non directement liés au fidéisme, refusant explicitement la foi, développant un discours indépendant de la foi, et comme dans le cas de Montaigne, il nous semble problématique de se servir encore de la distinction entre pyrrhoniens et sceptiques telle qu'elle caractérisait les scepticismes anciens. Il faudra quelque spécification ultérieure pour montrer qu'il n'y a pas, à proprement

⁶⁶ Cf. *Ivi*, p. 25.

⁶⁷ Voir l'article de S. Giocanti, « Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme ? », *Revue de synthèse* 4, 1998, p. 193-210.

⁶⁸ L. Bianchi, « "Mens regnum bona possidet" : scepticisme, fidéisme et naturalisme dans le dialogue sur le sujet de la divinité de la Mothe Le Vayer », *Les Études philosophiques* 2008/2 (n° 85), p. 195-208. DOI 10.3917/leph.082.0195 ;

⁶⁹ P. F. Moreau, « Les arguments sceptiques dans la lecture de l'Écriture sainte », dans *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, cit. p. 383.

parler, une continuité entre les racines grecques du scepticisme et celles des philosophes de la modernité. Plaquer le scepticisme moderne sur sa source ancienne risque de fausser la compréhension du discours.

Il faut considérer avant tout que de nouveaux éléments caractérisent les questions que se posent les sceptiques modernes, comme d'autres ont émergé de la catégorie des « sceptiques fidéistes » tout à fait étrangère aux anciens. Miles F. Burnyeat a très bien éclairci le fait qu'il y a des problèmes, comme celui de l'existence du monde extérieur, que les philosophes postcartésiens soulèvent, mais qui ne constituaient pas des problèmes pour les sceptiques anciens⁷⁰, ce qui rend, par exemple, les arguments que Berkeley développe dans *Siris* sur ce sujet très loin de ceux qu'on peut trouver dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. Parmi les nouveaux sujets interrogés dans la modernité il y a aussi la question de la foi, qui joue un rôle important, sinon essentiel dans la réflexion philosophique qui se développe entre le XVI^e et le XVII^e siècle : qu'elle soit accueillie comme solution pour sortir du doute, ou qu'elle soit rejetée comme forme de dogmatisme qu'il faut combattre (on se réfère là à la tradition libertine et clandestine). En outre, dans la modernité, les philosophes sceptiques développent la réflexion par rapport à la science nouvelle, par exemple avec les questions liés au statut de vérité des mathématiques ou à la méthode de recherche des empiristes, ils suivent des voies inexplorées qui nécessairement engendrent des interrogatifs ignorés par les anciens sceptiques et pyrrhoniens.

L'usage des deux termes, « pyrrhonien » et « sceptique », en effet, a été longtemps confus, parfois il renvoyait à d'autres positions philosophiques, tel que l'athéisme (voir *infra* chapitre 1.3 où l'on analyse l'usage de ces termes en tant que synonymes de matérialiste et d'athée), d'autres fois ils ont été pris en tant que synonymes. Par exemple dans l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » et dans « Scepticisme » Diderot semble les utiliser comme synonymes, bien qu'il ne manque pas de parler des académiciens dans l'article « Platonisme ou Philosophie de Platon », en montrant ainsi l'origine différente des deux formes de scepticisme, mais malgré cela, il se limite à un rapprochement au pyrrhonisme ; parfois, enfin, le lien avec le pyrrhonisme ancien est revendiqué de manière explicite, mais tous comptes faits il s'agit d'une continuité partielle. C'est par exemple le cas de Montaigne qui se veut

⁷⁰ M. F. Burnyeat, « Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed », dans *The Philosophical Review* 91, 1982, p. 3-40 [en ligne] <http://www.jstor.org/stable/2184667>.

pyrrhonien⁷¹, mais une analyse attentive de sa philosophie met en évidence que sa pratique du scepticisme n'est pas assimilable à celle de Pyrrhon, caractérisée éminemment par son silence rationnel.

Le scepticisme des anciens est discursif et rationnel et ne vise plus à la remise en cause de la philosophie au profit d'une ascèse philosophique, et il s'agit bien là d'une des différences les plus saillantes avec le scepticisme moderne qui s'attache plutôt, par exemple avec Montaigne, La Mothe Le Vayer, Fontenelle, à la redéfinition de l'usage de la raison qui devient « à la fois raisonnable et voluptueux » et qui « redonne un nouveau souffle (verbal) à cette discipline⁷² ».

D'autre part, comme le souligne Popkin dans son *History of scepticism* le scepticisme dans la modernité a été aussi utilisé comme moyen critique, sinon comme force polémique qui visait à combattre les positions des dogmatiques. Lorsqu'on parle du scepticisme comme méthode ou comme instrument antidogmatique cela ne signifie pas en faire « une méthode d'investigation rendue caduque une fois découverte la vérité de la recherche⁷³ », du moins pas dans tous les cas. Par exemple, comme on le verra, l'utilisation d'une méthode d'investigation sceptique pour certains philosophes des Lumières s'accompagnait d'une attitude philosophique non-dogmatique envers les résultats mêmes de leur recherche philosophique. Dans le cas de Diderot, Voltaire, D'Alembert il serait impropre de parler de philosophies strictement sceptiques, de même qu'il serait réducteur de borner leur scepticisme au simple usage d'argumentations et de méthodes sceptiques afin de frapper les dogmatiques et de dépasser l'étape du doute en vue d'une plus forte certitude, comme dans l'usage cartésien du doute hyperbolique.

Souvent le scepticisme méthodologique s'accompagne de formes de positions qu'on peut définir comme « scepticisme modéré », qui correspond, dans ses diverses déclinaisons, à l'admission de la possibilité d'une connaissance probable, tout en

⁷¹ « L'avis des Pyrrhoniens est plus hardy et, quant et quant, plus vraisemblable. Car cette inclination Académique et cette propension à une proposition plutôt qu'à une autre, qu'est-ce autre chose que la reconnaissance de quelque plus apparente vérité en cette cy qu'en celle là ? [...] Ou nous pouvons juger tout à fait, ou tout à fait nous ne le pouvons pas. Si nos facultés intellectuelles et sensibles sont sans fondement et sans pied et si elles ne font que flotter et vanter, pour neant laissons nous emporter nostre jugement à aucune partie de leur operation, quelque apparence qu'elle semble nous presenter ; et la plus seure assiette de nostre entendement, et la plus heureuse, ce seroit celle là où il se maintiendront rassis, droit, inflexible, sans bransle et sans agitation. » M. de Montaigne, *Les Essais*, L. II, §XII, ouvr. cit., p. 561-562. Sur le rapport entre le pyrrhonisme de Montaigne et la philosophie de Pyrrhon voir E. Limbrick, « Was Montaigne really a pyrrhonian ? », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 39, 1977, p. 67-80 ; M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.

⁷² S. Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 36.

⁷³ *Ivi*, p. 39.

refusant à l'homme la capacité d'atteindre le savoir certain ou en général de prétendre établir une vérité définitive et dogmatique. Le scepticisme comme méthode est lié à une forme de scepticisme modéré surtout chez les philosophes matérialistes d'Holbach, Naigeon, Grimm et, naturellement Diderot⁷⁴. Cette liaison n'est pas circonscrite dans le sein de la philosophie des Lumières, comme l'a montré M. Benítez elle émerge premièrement dans les manuscrits des auteurs clandestins, bien qu'ils ne représentaient qu'une position minoritaire⁷⁵. La raison du lien entre matérialisme et scepticisme qui caractérise les philosophes des Lumières cités réside dans le statut d'hypothèse épistémologique qu'assume leur philosophie. Ils ne concevaient pas le matérialisme comme un système vrai, mais ils le jugeaient comme hautement plus probable et comme plus séduisant que l'idéalisme, sans que cela signifie qu'il fût possible de conclure définitivement en sa faveur⁷⁶. Les matérialistes du XVIII^e siècle étaient, en fait, foncièrement des pessimistes anthropologiques, ils reconnaissaient avec les sceptiques les limites de la raison et pour éviter d'élever la connaissance forcément partielle et probable que l'homme peut atteindre avec ses forces à une forme de perfection dogmatique, ils assumaient des formes de scepticisme prudentiel qui visait à présenter les résultats de la philosophie et des sciences comme des conjectures, des interprétations rigoureusement développées mais sujettes à révision et à des possibles améliorations. Chacun à sa manière, les membres de la « coterie holbachique » considérait l'humanité « comme pitoyable, balancée sans cesse d'opinions en opinions, soumise à l'ordre de ses passions, bien peu capable de s'en affranchir par la raison, et jamais certaine de posséder la vérité⁷⁷ ». Cela ne contraste qu'en apparence avec le combat des Lumières, puisque cette prise de conscience est nécessaire afin de comprendre ses limites en permettant ainsi de transmettre des valeurs comme la tolérance, comme l'émancipation de l'homme de la tutelle de ceux qui se prétendent détenteurs d'une unique vérité (les religions), mais aussi d'une redéfinition des rapports et des lois sociales.

Cette forme de scepticisme comme méthode n'est pas la seule qu'on repère dans la modernité, il y en a d'autres qui ne s'accompagnent pas des formes de scepticisme modéré, tel est le scepticisme dont se sert Descartes avec l'usage du doute hyperbolique qui vise en réalité à débayer le champ de tous les éléments d'incertitude pour atteindre

⁷⁴ Cf. A. Charles Kors, « An Uneasy Relationship : Atheism and Scepticism in the Late French Enlightenment », dans *Scepticisme et modernité*, p. 221-230. M. A. Bernier, S. Charles, (dir.), *Scepticisme et Modernité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint Étienne, 2005.

⁷⁵ M. Benítez, « Le doute comme méthode : scepticisme et matérialisme dans la littérature clandestine », dans *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit, p. 307-339.

⁷⁶ Cf. M. A. Bernier, S. Charles, « Introduction », dans *Scepticisme et Modernité*, ouvr. cit., p. 17-18.

⁷⁷ *Ivi*, p. 17.

une connaissance bien fondée. Cet usage du scepticisme prévoit un dépassement et un abandon du scepticisme même.

Enfin, on peut parler de la forme de scepticisme que l'on nomme outrée ou radicale. Ce type de scepticisme, qui consiste en l'exclusion de toute possibilité de connaissance ou de savoir positif avec les seuls moyens de la raison humaine, ne peut pas être identifié au pyrrhonisme ancien pour les raisons précédemment expliquées. Pendant le XVIII^e siècle et c'est le cas aussi de l'usage qu'en fait Diderot dans ses écrits, les philosophes considéraient l'idéalisme de Berkeley et cette philosophie phantasmatique qui fut le solipsisme (voir *infra* chapitre 3) comme les formes les plus outrées de scepticisme.

On a essayé de tracer quelque distinction entre les divers types de scepticisme, surtout pour rendre plus clair ce qu'on dira à propos de Diderot en analysant son scepticisme comme méthode et lorsqu'on considérera certaines de ses conclusions comme des formes de scepticisme modéré. Mais il ne faudra pas considérer ces distinctions de manière rigide, comme une classification toujours valable, avant tout parce que les philosophes ne faisaient pas appel explicitement au scepticisme, en outre parce qu'il y a une question d'interprétation qui ne reste pas en arrière-plan. En effet, les sceptiques modernes nous ont laissé des œuvres dans lesquelles les argumentations sont stratifiées de manière telle qu'elles se prêtent à des interprétations parfois diamétralement opposées. Cela est un aspect typique, il nous semble, du scepticisme de la modernité et il devient plus problématique lorsqu'on analyse des formes de scepticisme, comme celles des philosophes libertins, qui se caractérisent par une certaine ambiguïté parfois difficile à dissiper de manière définitive. En outre, il nous semble que lorsqu'on s'efforce de formuler des distinctions c'est au service de l'effort de compréhension et pour rendre plus aisé le raisonnement philosophique, plutôt que de réduire l'interprétation à des classifications ou à l'assignation de quelque étiquette.

Pour ces raisons l'on a voulu démontrer que l'héritage du scepticisme ancien et sa réception dans la tradition philosophique moderne est riche et complexe et bien que souvent le lexique reste le même, il ne correspond pas toujours à des considérations homogènes. Nous sommes partis de la perspective tracée par Popkin en nous efforçant de l'intégrer aux études successives qui ont de plus en plus contribué à montrer que la redécouverte des œuvres des sceptiques anciens, à partir de la Renaissance, est la source du scepticisme moderne, mais que tout au long des siècles successifs le scepticisme

s'est développé selon des formes originelles qui ne permettent pas de se servir des mêmes distinctions valables dans l'antiquité.

Parler de scepticisme moderne signifie ne pas réduire tout le discours seulement au constat de l'impossibilité de connaître quelque chose avec certitude et des contradictions auxquelles aboutit la raison ; il signifie se confronter à un discours rationnel alternatif à celui qui fait de la philosophie un modèle de savoir totalisant, fondé sur des principes métaphysiques desquels dépend la détermination et l'organisation de toutes les autres parties du savoir. Le scepticisme, dans ses différentes formes et formulations, nous semble réaliser une dynamique de la raison différente, à laquelle il nous semble possible de reconduire la pensée diderotienne. Cela ne signifie aucunement parler d'une incohérence de la pensée diderotienne ou d'un manque d'organisation, d'une certaine irrationalité, puisque le scepticisme n'est pas une forme d'irrationalité et parce que la cohérence de la pensée diderotienne nous semble avoir été amplement démontrée⁷⁸.

Le débat sur le scepticisme de Descartes est très ancien⁷⁹, il remonte aux années suivantes la publication de ses œuvres, mais à l'époque il s'agissait surtout d'une opposition polémique, les études récentes sur les œuvres du philosophe analysent plutôt les éléments sceptiques qu'on peut repérer dans son œuvre sans oublier qu'il s'en sert toujours contre les sceptiques⁸⁰. En effet, Descartes se sert du doute hyperbolique, à savoir un doute poussé jusqu'où les sceptiques anciens n'étaient jamais arrivées, pour faire place nette de toutes notions incertaines et préjugés. C'est donc le cas d'un scepticisme étalé pour disparaître. En ce sens il est en même temps une référence indispensable lorsqu'on parle de scepticisme méthodologique, mais aussi il risque de fourvoyer l'interprétation si l'on ne tient pas compte du fait que dans le cas de Diderot le doute est préalable à la fonction de mettre à l'épreuve nos connaissances, mais il ne conduit pas toujours à des vérités. Le doute que Descartes dépasse complètement (en ce

⁷⁸ Voir sur ce sujet C. Duflo, *Cohérence de Diderot*, dans *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS, 2013, p. 9-21. La plupart des études critiques récentes nous semblent autant de preuves de la cohérence et de la profondeur de la pensée diderotienne. On renvoie à ce propos à la bibliographie.

⁷⁹ Voir sur ce sujet C. Borghero, « Cartesius scepticus. Aspects de la querelle sur le scepticisme de Descartes dans la seconde moitié du XVII^e siècle », dans *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, cit. p. 391-406.

⁸⁰ Sur la question du rapport entre Descartes et le scepticisme voir les deux chapitres consacrés à Descartes dans R. Popkin, *The History of Skepticism*, cit. ; E. M. Curley, *Descartes against the skeptics*, Cambridge, Harvard University Press, 1978 ; J. P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991 ; J. P. Cavaillé, *Dis/simulation. Religion morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002 ; P. Rodano, « Lo scetticismo di Cartesio », dans *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, cit., p. 85-104.

sens il n'est pas possible de parler d'un scepticisme cartésien) peut, chez Diderot comme chez d'autres philosophes, laisser place à une connaissance seulement probable, ou encore continuer à maintenir sa fonction de continuelle mise en discussion des vérités acquises sans jamais disparaître.

Cette différence dépend non seulement de l'usage du doute, mais aussi de la conception différente de la connaissance qui en est à la base. Il est évident qu'en admettant comme connaissance seulement celle qu'on peut obtenir par une méthode universelle (*mathesis universalis*) qui consiste en la dérivation de tout le savoir d'un nombre restreint de principes métaphysiques et en refusant comme forme imparfaite de connaissance celle fondée sur l'expérience, comme le proposait Bacon, Descartes est très loin de la conception de la connaissance partagée par les Lumières. Bien que dans la *Dioptrique* et dans les *Météores* Descartes aussi propose une connaissance fondée sur des conjectures, il la considère une forme inférieure de connaissance. Ainsi, en refusant toute connaissance probable ou conjecturale et la connaissance empirique, non seulement le but du philosophe est différent par rapport à une connaissance étroitement liée à l'empirisme telle que celle des Lumières, mais, en fin de compte, la méthode aussi est différente, aussi bien si le doute constitue un moment essentiel de leur pensée.

Or, il est vrai que les Lumières ont marqué la distance qui séparait leur conception du savoir et leur méthode de celle de Descartes et surtout des cartésiens et en cela la distance qui sépare la pensée diderotienne de la leur particulièrement marquée. Les philosophes des Lumières ont souvent fait part de la distance qui séparait leur conception du savoir et de la méthode philosophique de celle de Descartes et plus encore de celles des cartésiens ; la distance qui sépare la pensée diderotienne de la pensée cartésienne est particulièrement marquée. Néanmoins, les Lumières sont également les héritiers de Descartes et concernant le scepticisme on soulignera brièvement les aspects importants, surtout concernant la pensée de Diderot.

Dans les œuvres de Descartes il y a l'usage de certains artifices rhétoriques qui donnent un effet sceptique, nécessaire pour montrer la manière de dépasser le doute et de se servir de la raison pour atteindre des vérités certaines et claires. S'il y a des éléments résiduels de scepticisme, il nous semble que c'est en dépit des intentions de Descartes. Ainsi, le problème de la distinction entre le rêve et la veille, traverse aussi la pensée diderotienne et il trouve son moment d'élaboration plus complète dans les dialogues qui composent *Le Rêve de D'Alembert* (voir *infra* chapitre 8.3). Mais aussi

l'hypothèse du « malin génie » comme dispositif d'illusion et désillusion dont Diderot se servira surtout dans les contes (sur ce sujet on renvoie au chapitre 9).

La seule partie de la philosophie cartésienne qui puisse être rattachée à une forme de scepticisme c'est sa « morale provisoire ». En cela, on pourra parler d'un certain scepticisme, du moins une forme prudentielle de pensée qu'on pourrait rapprocher de la morale des sceptiques modernes, en particulier à Montaigne. Diderot, aura des hésitations similaires, bien que le rapprochement entre les deux ne puisse qu'être partiel, puisque les soucis à la base de cette hésitation sont différents (voir *infra* chapitre 9).

Pour conclure, comme on le verra dans les analyses qui suivent, rapprocher la pensée cartésienne de celle des Lumières à propos du scepticisme implique toujours des observations circonstanciées qui limitent tout rapprochement rapide lequel risque d'engendrer des malentendus, surtout à propos de ce qu'on entend pour scepticisme ou scepticisme comme méthode.

4.1 Le scepticisme comme méthode

Les études récentes sur le scepticisme au XVIII^e siècle montrent que Diderot a développé sa philosophie dans un contexte culturel pénétré par un certain nombre d'instances sceptiques et que le jeune philosophe n'a pas manqué d'en intégrer certains aspects dans son œuvre et de les élaborer de manière originelle. Comme on l'a déjà affirmé, en effet, il y a une présence d'éléments sceptiques dans la pensée des Lumières, mais il nous semble impossible de considérer le scepticisme des Lumières comme une catégorie homogène et surtout fructueuse pour la compréhension de la présence de ces éléments. L'analyse de la pensée diderotienne, en effet, révèle un usage similaire des arguments sceptiques ou l'adoption d'un scepticisme modéré sur des questions précises qui peut être rapporté à celui d'autres philosophes des Lumières comme Voltaire ou D'Alembert, mais contextuellement émergera la différence qui caractérise chacun d'eux.

Il suffit de considérer certains aspects qui caractérisent la philosophie de Diderot et de D'Alembert, les deux directeurs de l'*Encyclopédie*, qui peuvent être tous les deux définis comme des sceptiques modérés à propos de certains sujets : il ne s'agit pas toujours des mêmes questions, ni de la même manière de se servir des moyens sceptiques. Diderot, non seulement critique la métaphysique traditionnelle, mais il met

en crise aussi la vérité des mathématiques ; tandis que la pensée de D'Alembert est liée à une conception cartésienne des mathématiques et cela implique que son scepticisme n'investit pas le statut des mathématiques et de leurs résultats. En effet, les vérités mathématiques pour le géomètre comme pour Descartes semblent rentrer dans le domaine des certitudes indiscutables puisque indépendantes des capacités humaines⁸¹. De plus, comme on le verra, la réflexion sur la morale de Diderot est traversée par une continuelle interrogation et une mise en question radicale, par exemple à travers une figure comme celle du neveu de Rameau (pour l'analyse de la morale diderotienne on renvoie au chapitre 9). Au contraire D'Alembert, qui en cela se distingue de Descartes et de Diderot, conçoit la morale comme un domaine connaissable (voir *infra* chapitre 8.3). Ce parallèle rapide montre que, lorsqu'on parle des éléments de scepticisme qui traversent la pensée des philosophes des Lumières, il faut toujours tenir compte du fait qu'ils sont déclinés de manière absolument originale, propre à chacun, tout en ayant des points de contact entre eux.

Dans les *Pensées philosophiques*, la première œuvre de Diderot, la présence du scepticisme est explicite et, en lisant le recueil de pensées comme un dialogue entre quatre personnages qui correspondent aux affirmations mises en champ, on trouve le sceptique entre un dévot superstitieux, un déiste et un athée. Il ne s'agit pas de mettre en scène le scepticisme pour le réfuter, mais pour lui donner un espace permettant de mettre en relief la portée positive d'une pensée philosophique dont le travail de crible des raisons est essentiel. Cela n'empêche pas Diderot de critiquer les pyrrhoniens, terme avec lequel il désigne les sceptiques outrés, puisqu'il ne croit pas qu'une position philosophique qui se limite au continuel balancement entre opinions opposées soit sincère. Comme il le dira de nombreuses années après dans *Le Rêve de D'Alembert* cette oscillation est pour lui insincère ou consiste dans le passage d'une conviction à une autre. Toutefois cette critique n'aboutit ni à une forme de dogmatisme, ni au refus du changement d'opinion, tout au contraire d'une part la philosophie telle qu'elle émerge des *Pensées* est caractérisée par la mise à l'épreuve de toute connaissance et par une prudence relative vis-à-vis des conclusions qu'on tire après avoir soumis notre savoir à la pierre de touche du doute. Aussi le choix de se servir de la forme des « pensées », qui caractérise plusieurs ouvrages du corpus diderotien, est-il un souvenir de Pascal, qui avait choisi cette forme pour mettre en évidence le manque

⁸¹ La question de la certitude des mathématiques, en particulier dans les *Méditations métaphysiques*, n'est évidemment pas aussi simple, pour une analyse de cet aspect de la pensée cartésienne, on renvoie à P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

d'organisation de la raison humaine, mais, chez les deux philosophes il est possible découvrir du sens dans le texte. Pour Diderot, comme pour Pascal et plus généralement pour les sceptiques, le sens d'une œuvre n'est pas donné par l'auteur, mais c'est toujours la tâche confiée au lecteur d'en trouver un⁸². Diderot accentue cette nécessité de lire son œuvre en mettant en évidence les transformations du jugement en exposant quatre perspectives différentes dans ses *Pensées philosophiques* qui pour cette raison sont une vraie démonstration de la possible indécision de l'homme, du changement d'avis toujours possible pour l'homme et pour le philosophe aussi. Cette idée, qui est encore mieux représentée dans la *Promenade du sceptique* par les passages d'une allée à une autre et par les séjours temporaires par les gens qui parcourent les trois allées, indique que Diderot - comme Montaigne qui a représenté plus qu'une simple lecture, puisqu'il a été pour lui un vrai maître à penser - a inclus, au sein de sa philosophie, une caractéristique de l'anthropologie sceptique, c'est-à-dire la tendance à ne pas se tenir constamment à la même position. Ainsi, comme il l'écrivait dans sa traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury : « Qu'est-ce que l'opinion d'un homme ? Celle qui lui est habituelle ; c'est l'hypothèse à laquelle il revient toujours, et non celle dont il n'est jamais sorti ». Il ne dira pas autre chose dans *Le Rêve de D'Alembert*.

Sur les traces de Bayle en outre, dans les *Pensées* Diderot revendique explicitement les droits de la conscience errante (pensée XXIX), en soulignant que le philosophe, comme tout le monde, n'est pas moins sujet à se tromper ou à chercher la vérité sans la trouver. C'est la situation des sectes philosophiques rassemblées dans l'ombrageuse allée des Marronniers de *La promenade du sceptique*. Les Pyrrhoniens sont caricaturés et dans l'allégorie diderotienne ils figurent comme des insensés, mais le résultat final de cette espèce de mise en scène de l'histoire de la philosophie est en suspension de tout jugement définitif. Ainsi, la lecture de ce texte clandestin ne permet pas d'affirmer que Diderot considérait vraie l'une des interprétations du monde exposées (voir infra chapitre 2).

Ces indices de scepticisme présents dans la première œuvre et qu'on peut aller chercher dans les œuvres successives du philosophe signalent que le scepticisme a été pour Diderot une référence constante dans le temps, mais aussi qu'il traverse, on ose dire à la base, sa manière de penser dans la méthode et dans ses issues, mais aussi qui caractérise le style de son écriture philosophique.

⁸² Cf. S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p. 693-696.

De brèves observations qu'on trouve dans *La promenade du sceptique* en outre anticipent une question qui deviendra explicite dans la *Lettre sur les aveugles* : l'inquiétude engendrée par l'idéalisme de Berkeley, perçu par Diderot (comme par d'autres parmi ses contemporains) comme la forme la plus outrée de scepticisme, qui arrive jusqu'à la négation du monde extérieur. Le scepticisme de Berkeley est dans un certain sens une défaite pour la raison, puisqu'il admet qu'on ne peut pas le démentir, mais d'autre part l'idéalisme n'est pas raisonnable puisqu'il n'est pas « praticable ». En d'autres termes, il est possible de soutenir théoriquement l'idéalisme, mais il ne peut être ni un guide pour l'action dans le monde, ni constituer la base d'aucune science : on ne peut pas combler la séparation entre sujet et monde extérieur puisqu'elle est trop radicale. Il est vrai aussi qu'à travers le rejet de Berkeley interprété comme sceptique malgré lui, Diderot entend critiquer le sensualisme de Condillac. Ce dernier aboutissait selon Diderot, par une voie différente, à des conséquences assimilables à celles de Berkeley (voir *infra* chapitre 3.3).

Le scepticisme du jeune Diderot et l'importance de la mise en doute de toute connaissance ont longtemps été considérés comme une phase qui trouve sa conclusion dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* et le commencement de son travail comme directeur et rédacteur de l'*Encyclopédie*. Cette thèse a été soutenue notamment par Jacques Chouillet dans son article « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot ». Les études plus récentes néanmoins nous indiquent la possibilité d'interpréter autrement le rapport de Diderot avec le scepticisme. La disparition de la figure du sceptique après le 1749 est évidente et l'affirmation plus nette du matérialisme va dans la même direction, mais Diderot ne cesse pas de se servir des outils du scepticisme moderne : nous pouvons les repérer dans la constante mise en doute des connaissances qui reste un examen nécessaire à toute connaissance, dans l'usage antimétaphysique, antidogmatique et antisuperstitieux du doute, dans l'accentuation de la singularité de chaque individu, et dans le style de son écriture, mais aussi d'une forme de scepticisme modéré dans la conception de la connaissance et de la vérité que le philosophe élabore pendant la période qui suit.

Il est possible d'affirmer que le scepticisme est chez Diderot une méthode de recherche et de réflexion philosophique, puisqu'il ne se limite pas à soulever des questions, caractéristique propre de la philosophie, et à poser des doutes, mais il se sert de ces deux moyens pour conduire une opération d'ébranlement des préjugés, mais

aussi des vérités acquises par les philosophes du siècle précédent considérés comme des certitudes qu'il n'était plus nécessaire de mettre en question. Bien qu'il ne vise pas la suspension du jugement ou l'irrésolution des sceptiques outrés, la pensée diderotienne n'aboutit pas non plus à une forme de savoir qui se prétend vrai. La connaissance qui sort de la mise en doute diderotienne est, en accord avec l'empirisme auquel il adhérerait, à concevoir toujours comme probable, même son matérialisme a toujours été pour lui l'hypothèse la plus vraisemblable pour expliquer le monde, mais jamais il ne la considère comme une vérité ou comme le seul crédo auquel il est possible d'adhérer, ni comme la réponse définitive et absolue. Parler de scepticisme comme méthode signifie ainsi indiquer le procédé de recherche suivi par le philosophe qui présuppose une mise en doute radicale des convictions et des réponses que son époque considérerait parfois comme des vérités acquises, mais aussi d'un style d'écriture philosophique qui correspond à une attitude prudentielle envers les résultats même d'une enquête jamais considérée comme exhaustive. Il nous semble que les caractéristiques du scepticisme modéré énumérées par G. Tonelli (voir *supra* paragraphe 2) peuvent être repérées dans les œuvres de Diderot.

C'est un ensemble de moyens dont le philosophe de Langres se sert qui nous semblent justifier la définition de « scepticisme comme méthode » à son sujet : l'usage critique du doute, l'usage des arguments des adversaires pour démontrer la fausseté de leurs thèses, et une série de choix stylistiques qui donnent aux œuvres de Diderot un effet de scepticisme qui lui permet de ne jamais figer son matérialisme dans la constitution d'un système. Selon Diderot, tout système est, en effet, voué à assumer un certain degré de dogmatisme, ou à permettre une interprétation dogmatique, ce que le philosophe, dans le sillage de Condillac et en accord avec les autres philosophes de Lumières françaises, s'efforce d'éviter sans toujours s'en tenir à ce progrès. Il y a en outre la présence d'une série de thèmes typiques de la pensée sceptique qui n'est pas une simple coïncidence, mais qui dérive d'une certaine convergence entre scepticisme et matérialisme : la question des sens trompeurs, l'impossibilité pour l'homme d'atteindre une connaissance absolue et totale, l'impossibilité de prétendre qu'un système puisse fournir la seule interprétation vraie du monde, mais aussi le rapport entre l'homme et l'animal, la centralité de la singularité dans la pensée de laquelle découle l'attention pour les exceptions et pour les monstres, la mise en crise du sujet en tant qu'unique et permanent, l'importance accordée à l'imagination, la difficulté de tracer une différence

nette entre l'état de rêve et la veille, le problème d'établir des lois universelles en matière de morale et de politique, la question de la tolérance, etc.

D'une part il y a l'influence du milieu culturel auquel se rattache l'œuvre de Diderot : l'empirisme, avec son opposition radicale à toute forme de dogmatisme et qui présuppose une conception modérément sceptique de la connaissance qu'on peut acquérir à travers la recherche scientifique, diffusée en France surtout par Voltaire⁸³ et grâce à la traduction de l'*Essay concerning human understanding* de Locke par Pierre Coste en 1700, qui était au fond une forme de scepticisme modéré. La science moderne, en particulier avec l'empirisme, avait mis en relief, en effet, l'incertitude, la variété et la relativité des sensations humaines et pour cette raison il émergeait aussi l'insignifiance des perceptions humaines pour la connaissance de la « réalité » de la nature. Il est encore possible de dire, avec Paolo Rossi, que la fracture entre la connaissance humaine appartenant à la dimension subjective et fluctuante de l'expérience sensible et la structure quantitative, mesurable, objective qui explique et décrit la « vraie » nature, ses mutations, les comportements des objets, proposée par la science est plus profonde encore que celle que les philosophies sceptiques de l'antiquité l'avaient imaginé⁸⁴.

Voltaire lui-même était l'héritier (non seulement divulgateur) de l'empirisme anglais et de la pensée de Newton et, en effet, l'on trouve dans son œuvre des traces évidentes de scepticisme malgré les affirmations qui refusent décidément cette attitude. Mais pour Voltaire comme pour toutes les Lumières françaises, y compris Diderot, accepter une forme de scepticisme modéré ou méthodologique ne pouvait pas signifier suivre la voie du doute jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes qui consistent en la destruction de toute forme de certitude et de connaissance :

le doute même de Pyrrhon ne peut être la fin de la philosophie, car pour lui [Voltaire] le scepticisme est moins une doctrine qu'une méthode et ne peut s'appliquer à la morale. Le scepticisme doit conduire à la vérité et non la détruire⁸⁵.

D'autre part, surtout à l'époque des écrits de jeunesse, Diderot était très proche du monde littéraire clandestin. Cela est confirmé par la publication clandestine de ses premières œuvres qui démontrent, non seulement en raison de la forme de leur publication mais aussi par les thèmes abordés et enfin par des éléments stylistiques, que

⁸³ R. Niklaus, « Voltaire et l'empirisme anglais », dans *Revue Internationale de Philosophie* 187, 1994, p. 9-24.

⁸⁴ Cf. P. Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 137-138.

⁸⁵ *Ivi*, p. 16.

Diderot connaissait ce milieu (voir infra chapitre 1-3). Dans les manuscrits clandestins il est possible de retrouver un usage du scepticisme comme méthode antidogmatique similaire à celui utilisé par Diderot dans ses œuvres.

Un aspect ultérieur du scepticisme véhiculé par les manuscrits clandestins est son double fondement épistémologique dans la tradition empiriste et dans le nominalisme⁸⁶, mais il nous semble que la tradition clandestine ne fut pas le véhicule principal de ce lien. Il faudra plutôt observer que le rapport entre scepticisme et empirisme est très ancien, remonte à l'œuvre de Sextus et s'étend jusqu'à la philosophie de Pierre Gassendi (1592-1655), en devenant un élément explicite avec l'affirmation de l'empirisme anglais. À l'époque moderne c'est Francis Bacon (1561-1626) qui a introduit une critique à la science d'empreinte aristotélicienne (en particulier la physique) qui est à l'origine de l'empirisme. Bacon, philosophe qui a été aussi l'une des références essentielles pour la pensée diderotienne comme le démontrent les nombreux éloges qu'il en fait dans l'*Encyclopédie*, ouvre la voie à une conception de la science qui met au centre l'expérience en même temps qu'elle critique la capacité prédictive et explicative des déductions abstraites et de l'intuition rationnelle. C'est surtout avec les empiristes héritiers de Bacon alors, Robert Boyle, dont il suffit ici de rappeler son œuvre intitulée très explicitement *The Sceptical Chimist* (1661), et Joseph Glanvill, auteur d'une œuvre intitulée *The Vanity of Dogmatizing, or Confidence in Opinions* (1661), que l'empirisme montre sa face sceptique⁸⁷. Au sein de la pensée philosophique et scientifique anglaise du XVII^e siècle le scepticisme trouve un terrain fertile, en France pendant la même période, c'est la pensée de Gassendi qui représente un exemple d'accueil positif du scepticisme. En effet pour Gassendi, comme pour les empiristes anglais, le scepticisme constitue le présupposé d'une recherche libre et ouverte à l'expérience. En particulier, le philosophe étend sa polémique envers l'aristotélisme à tout le système d'enseignement et de transmission des connaissances qui constitue un dogmatisme clos qui ne permet pas de sortir de l'abstraite conception du monde qui remonte à la pensée d'Aristote et considère comme méthode de recherche fondamentale l'usage de la logique et la concaténation des syllogismes⁸⁸. La renonciation à un savoir métaphysique *per causas*, en faveur d'une connaissance qui se conforme à l'expérience et aux phénomènes est le fruit d'une conscience des limites de

⁸⁶ M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., p. 334.

⁸⁷ Voir sur ce sujet D. Krook, « Two Baconians : Robert Boyle and Joseph Glanvill », dans *Huntington Library Quarterly* 3 (18), Mai 1955, University of California Press, p. 261-278.

⁸⁸ Cf. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Roma-Bari, 1961, p. 15-16.

la raison humaine, mais aussi de l'autonomie de la raison de la religion pour ce qui concerne le monde naturel. Bien qu'ici, on ne puisse pas conduire une analyse détaillée de la pensée des deux, cette position est très proche de celle de Bacon⁸⁹ : l'une des lois ultimes de la nature, comme la connaissance de Dieu, objet exclusif de la révélation et de la foi, se soustrait aux possibilités de l'intellect humain. Néanmoins l'homme a encore la possibilité de connaître graduellement les infinies opérations de la nature et de s'en approprier. Ce que revendique Gassendi, c'est la valeur du pyrrhonisme en tant qu'impulsion continue à une libre recherche, dans laquelle seule consiste la vraie tranquillité de l'âme⁹⁰ ; excepté que pour la question de la tranquillité de l'âme, qui ne constitue pas une valeur en soi positive ni un but souhaitable pour Diderot, le lien entre scepticisme et empirisme tel qu'on l'a esquissé est très proche des positions que le philosophe de Langres assumera dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Ce lien nous semble caractériser son idée d'interprétation de la nature et faire partie de ses critiques d'un savoir qui se fonde sur un modèle mathématique comme celui de Newton, mais aussi comme celui conçu par les cartésiens comme D'Alembert.

En outre, le cas de Gassendi paraît particulièrement intéressant parce qu'il est nommé dans l'*Encyclopédie* parmi les épicuriens, en raison de son atomisme, à côté de Fontenelle, La Mothe Le Vayer et Voltaire, qui sont aussi des sceptiques, mais non dans l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », alors que son scepticisme n'est pas moins important que son épicurisme. Ce fait est probablement dû à la difficulté que nous avons encore aujourd'hui à reconnaître le scepticisme modéré en tant que tel. Le scepticisme modéré est très strictement lié à la tradition empirique et souvent il en constitue les prémisses du discours. Surtout quand le scepticisme maintient sa caractéristique essentielle, c'est-à-dire l'usage du doute à fonction antidogmatique et comme impulsion à la recherche, il ne s'achève pas dans une suspension du jugement et dans la déclaration de l'impossibilité de la connaissance.

L'utilisation antidogmatique et antimétaphysique du doute, l'attention donnée aux limites de l'entendement humain, le refus de l'esprit de système, l'accent posé sur la pratique sont tous des éléments propres du scepticisme modéré qui sont partagés par la plupart des philosophes des Lumières. La définition du pyrrhonisme de Gassendi comme le triomphe de la raison sur l'autorité⁹¹ peut bien être appliquée à la philosophie

⁸⁹ Ce lien a été souligné aussi pour ce qui relève des manuscrits clandestins, voir M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., p. 335.

⁹⁰ Cf. *Ivi*, p. 26.

⁹¹ Cf. *Ivi*, p. 129.

des Lumières en général et, comme nous chercherons à le démontrer, comme la démarche de la recherche philosophique de Diderot.

Concernant le nominalisme, qui constitue une forme de scepticisme présente dans les traités clandestins, parfois liée à l'empirisme, du constat de l'impossibilité de connaître l'essence des choses et du fait que les concepts ne sont que des généralisations des perceptions particulières « on trouve dans la littérature clandestine un nominalisme linguistique à la manière de Hobbes, le langage y étant considéré comme un système arbitraire de signes qui n'établissent aucune véritable relation entre les mots et les choses⁹² ». Ces observations mettent en relief la coexistence dans certains ouvrages clandestins du conceptualisme, à savoir une conception des idées que nous avons comme des simples notions incapables d'atteindre la vraie nature des choses (M. Benítez apporte à ce propos l'exemple de l'*Essai de métaphysique* de Boulainvilliers), à côté du constat de l'impasse à laquelle on parvient dans la tentative de rendre compte de la singularité de nos perceptions à travers le langage, qui tend à la généralisation. Le résultat, comme l'observe M. Benítez, est une accentuation des tendances sceptiques de ces textes⁹³. Or, le paragraphe cité par l'auteur afin de nous donner un exemple de cette convergence est tiré de l'œuvre intitulée *Parité de la vie et de la mort*, et montre une affinité particulière avec certaines affirmations qu'on trouvera dans la *Lettre sur les aveugles* et dans *Le Rêve de D'Alembert* de Diderot :

Rien n'est universel dans la nature : tout y est singulier [...]. Examinons la nature. Qu'y trouvons-nous ? Que tout y est singulier, individu et unité ; que le genre n'est que l'idée en partie de ce qui est dans les espèces, l'espèce une idée en partie de ce qui est dans chaque individu ; que les idées ne représentent donc les choses qu'à demi et n'empêchent pas que la nature ne soit composée d'unités seulement. Les espèces, il est vrai, sont générales ; mais par où, si ce n'est que par les idées que nous nous en formons ? Ces idées, telles qu'elles soient, n'empêchèrent pas que tout ce qui est compris sous des genres et dans des espèces ne soit réellement singulier⁹⁴.

Selon Diderot aussi, qui pour l'affirmer s'appuie sur des présupposés matérialistes, l'appartenance à une espèce consiste en une similarité d'organisation, qui n'est pas une identité. Le fait que le philosophe mette en cause les « monstres » ou des individus qui constituent des aberrations par rapport aux caractéristiques typiques de l'espèce ou de l'état considéré normal des individus, révèle la nécessité de montrer que chaque individu de chaque espèce est, dans le fond, singulier. Le choix de mettre en scène les aveugles pour s'interroger sur les mécanismes de la vision dans la *Lettre sur les*

⁹² M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., p. 340.

⁹³ Cf. *Ibidem*.

⁹⁴ [Paris-Mazarine 1192, f. 102-103] cit. par Benítez, cit. p. 340-341.

aveugles répond à cette logique et à cette interrogation qui ne touchent pas seulement la question des perceptions différentes de chacun, mais qui, par le biais d'une telle altération, nous fait passer d'une représentation du sujet de la pensée comme d'un sens universel, à une représentation du sujet comme une singularité sensible : grâce à l'aveugle nous sommes introduits à une logique du singulier⁹⁵. Ce qu'on appelle « monstre », démontre de manière évidente et plus marquée l'irréductible singularité qui caractérise tous les appartenant à une espèce. Porter l'attention sur le fait que tous les membres d'une catégorie de la pensée (tel qu'est le genre ou l'espèce) constituent des cas distincts et, du moins partiellement, exceptionnels est une observation typiquement sceptique. Une source de ce point de vue pour Diderot a sûrement été Montaigne. Dans la conception matérialiste de Diderot, en outre, le langage est limité dans sa capacité à rendre compte du réel en raison du continuel changement de la nature.

Il nous semble difficile de pouvoir établir quelles ont été les lectures des œuvres clandestines faites par Diderot, en tout cas ce n'est pas ici notre intention de formuler des hypothèses sur ce sujet, on se limite à constater sur le plan philosophique l'usage et le développement d'une conception de la nature et du langage qui est très proche des perspectives de certains auteurs clandestins qui se référaient à la tradition sceptique. En effet, la question du langage affrontée par Diderot dans la *Lettre sur les sourds et muets*, aboutit à son point le plus haut dans le travail de définition impliqué par l'*Encyclopédie* (voir chapitre 7.5) et aux problèmes philosophiques que la rédaction d'un *Dictionnaire raisonné* soulevait chez un esprit philosophique tel que celui du philosophe de Langres. Mais son inquiétude envers le décalage existe entre la langue et l'expérience, entre l'usage des termes généraux et le point toujours singulier dont la langue devrait rendre compte, qui ne s'épuisera pas dans l'*Encyclopédie*. Les *Salons* représentent eux aussi une occasion de réfléchir sur cette question, en particulier le *Salon de 1767*, où Diderot s'interrogera sur le « mystère de la conversation », en chancelant parfois sur la possibilité d'un échec sceptique du langage et le risque d'une méprise mutuelle constante (voir chapitre 4).

Il nous semble que cette nécessité diderotienne de revenir sur les mêmes questions confirme ultérieurement la thèse d'une méthode sceptique de pensée. Ce qui

⁹⁵ Cf. F. Markovitz, *Le décalogue sceptique : l'universel en question au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011, p. 153. Markovitz ajoute aussi ensuite : « La figure de l'Aveugle prend sa place dans une pensée de variations, dans une systématité articulée à des singularités. Le corrélat de cette logique du singulier est le nominalisme dont on ne sera pas surpris de trouver en Diderot et en Condillac des défenseurs. Ainsi la figure de l'Aveugle témoigne-t-elle d'une sorte de transmutation : elle devient le signe d'une lutte contre l'encyclopédie chrétienne des connaissances issue des scolastiques, elle rend possible une autre encyclopédie. » *Ivi*, p. 154.

vaut pour la question du langage caractérise aussi d'autres arguments traités par Diderot. Dans la *Lettre sur les aveugles* (1749) Diderot avait exprimé pour la première fois de manière articulée sa conception matérialiste de l'univers et il avait aussi exposé ses réflexions épistémologiques qu'il développera également pendant les années suivantes dans certains de ses articles de l'*Encyclopédie*. Mais c'est dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) qu'on peut trouver le développement le plus complet de l'épistémologie diderotienne, dans les *Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports d'Hemsterhuis* (1764) et dans *Le Rêve de D'Alembert* (1769) l'exposition la plus exhaustive de toutes les conséquences qu'il tirait des principes matérialistes pour l'interprétation de l'univers et de la vie. La méthode sceptique ne consiste pas en l'exigence de revenir sur des questions déjà discutées, mais en ce fait : Diderot revient sur les mêmes questions, pour préciser mieux les arguments *et* pour ouvrir de nouveaux problèmes, ou développer des objections envers les implications des positions soutenues précédemment comme dans *Le Rêve de D'Alembert* où le personnage du géomètre met en question les thèses matérialistes de Diderot, mais aussi une Mlle de Lespinasse très inquiète s'interroge sur les conséquences morales du matérialisme. Ces dernières questions, traitées partiellement dans ce dialogue, ont été elles-mêmes objets de réflexion dans la précédente lettre à Landois (1756), dans certains articles encyclopédiques, et elles seront objets d'interrogation aussi dans les contes (1771-1773), dans la *Réfutation d'Helvétius* (1774), dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778), mais aussi dans *Le Neveu de Rameau*. Ce dernier dialogue, où le personnage sceptique et cynique du neveu représente bien plus qu'une inquiétude de la pensée diderotienne, constitue une vraie force corrosive, la pire hypothèse qu'on peut formuler contre la pensée matérialiste. Il met aussi en question la figure du philosophe et il montre qu'il y a des contradictions qui restent ouvertes à l'intérieur de la pensée diderotienne. La morale, donc, est le terrain où ce continuel travail d'examen est plus explicite et il implique, plus que d'autres domaines, des doutes continuels, des réflexions qui mettent en crise chaque fois les conclusions qui semblent les plus cohérentes avec les prémisses du discours diderotien. En définitive la morale est, *a priori*, l'un des sujets à propos desquels Diderot a montré le plus clairement la réalisation d'une vraie pratique du scepticisme. On peut affirmer cela aussi parce que Diderot était conscient, comme l'était Bayle et comme le sont tous les sceptiques, qu'une théorie éthique, pour bonne qu'elle soit, ne peut pas être la garantie d'une conduite vertueuse. L'homme est incohérent et flottant, et en cela il y a un principe

sceptique qui traverse inaltéré toute la pensée de Diderot sur la morale : c'est à travers l'habitude qu'on peut déterminer les personnes à se conduire de manière vertueuse, comme pour Montaigne, Bayle, Hume et tous les sceptiques.

Une méthode sceptique et un scepticisme modéré caractérisent l'œuvre diderotienne et investissent le statut de son discours philosophique dès les premiers travaux, mais il pourrait sembler que, du moins du projet encyclopédique, ne s'échappait pas un scepticisme aussi bien par la méthode que pour la conception de la connaissance, l'*Encyclopédie* étant un vrai monument de la culture de l'époque. Pourtant, comme le démontrent les affirmations qu'on peut trouver dans le *Prospectus* de 1750, le projet encyclopédique implique lui-même, pour ainsi dire, une certaine dose de scepticisme modéré de Diderot mais aussi de D'Alembert : les deux directeurs considéraient dépassée l'image cartésienne de l'arbre du savoir (voir *infra* l'analyse de la métaphore au chapitre 5). L'arbre baconien aussi, bien qu'utilisé comme modèle était désormais dépassé par un savoir qui devenait de plus en plus étendu et complexe, avec des branches qui poussaient d'une manière qui rendait impossible de constituer une hiérarchie entre les disciplines et d'établir un fondement unique ; et c'est surtout ce que les sciences naissantes comme la chimie, la biologie (qui n'avait pas encore cette dénomination à l'époque), la géologie (c'est Diderot le premier à introduire l'usage de ce terme en français⁹⁶), etc. mettent en évidence, à savoir combien s'était encore étendue l'ignorance des mécanismes de la nature malgré les nouvelles découvertes. En outre, c'était encore l'un des mérites des sceptiques, en particulier de Bayle, d'avoir montré à quel point étaient vacillantes les connaissances historiques. Du reste, l'un des modèles fondamentaux pour Diderot et ses collègues, en plus de la *Cyclopaedia* de Chambers, avait été précisément le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle. Sa philosophie critique a été une référence importante pour les philosophes des Lumières. Grâce à sa lutte envers la superstition, à sa bataille en faveur de la tolérance religieuse, à son regard sur l'histoire, il avait ouvert une nouvelle voie dans la République des Lettres. Toutefois, Bayle restait souvent une source implicite dans les œuvres majeures du XVIII^e siècle à cause de son goût de l'érudition, désormais dépassé, et d'une verbosité plutôt éloignée de l'approche diderotien de la connaissance. Le scepticisme de Bayle, en outre, était trop outré pour les deux directeurs de l'*Encyclopédie* est c'est probablement une autre raison qui justifie le fait que D'Alembert, dans son *Discours préliminaire*, ne nomme pas Bayle parmi les philosophes auxquels l'*Encyclopédie* était idéalement liée.

⁹⁶ G. Gohau, *Les sciences de la terre aux XVII^e et XVIII^e siècles. Naissance de la géologie*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 237-238.

La dette des encyclopédistes envers Bayle est beaucoup plus explicitement reconnue par Diderot (comme on le verra au chapitre 5). Toutefois, comme l'affirme Walter Tega, on resterait déçu si l'on prétendait trouver dans les articles de Diderot une présence évidente de l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*⁹⁷. L'influence de Bayle a été beaucoup plus évidente sur le plan de la critique de la superstition et dans la défense des athées avec les arguments développés dans ses *Pensées diverses sur la comète* et dans son *Commentaire philosophique*. Ses arguments en faveur de la tolérance, fondés sur la faillibilité humaine, en effet, furent la partie la plus appréciée par Diderot, comme le philosophe le reconnaît dans son article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » (voir infra chapitre 7). Il s'en sert en partie dans son article « Intolérance », mais Diderot montrera toute sa dette envers Bayle dans l'un de plus beaux de ses dialogues philosophiques, l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****. C'est aussi dans ses lettres à son frère, l'abbé Didier Diderot, que l'héritage de Bayle trouve un espace de discussion, en particulier dans la lettre du 29 décembre de 1760 où Diderot développe, contre le bigotisme de son frère, les arguments de Bayle. On peut lire en effet des phrases comme : « Les hommes qui se trompent de bonne foi sont à plaindre, jamais à punir⁹⁸ » ou « Il ne faut pas tourmenter ni les hommes de bonne foi, ni les hommes de mauvaise foi ; mais en abandonner le jugement à Dieu⁹⁹ » ; ou encore : « Il y a des circonstances où l'on est aussi fortement persuadé de l'erreur que de la vérité. Cela ne peut être contesté que par celui qui n'a jamais été sincèrement dans l'erreur¹⁰⁰ ». La présence de Bayle dans ces pages est explicite, bien qu'il ne soit pas cité, l'on retrouve ses arguments en défense de la conscience errante, en faveur de la tolérance et contre toute forme d'usage de la force afin de convertir ou de punir les hétérodoxes (athées, croyants en d'autres religions ou d'autres confessions). Dans une lettre du 13 novembre 1772 Diderot invitera son frère à lire le *Commentaire philosophique* de Bayle¹⁰¹. Selon Diderot la faillibilité humaine est le fondement de la tolérance, d'autant plus que, dans une perspective matérialiste les actions des hommes ne peuvent pas être considérées comme le fruit du libre arbitre (voir infra chapitre 9).

⁹⁷ Cf. W. Tega, *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 41.

⁹⁸ Diderot, *Correspondance*, vol. III, ed. établie par G. Roth et J. Varloot, Paris, Minuit, 1955-1970, 16 vol., p. 284. Nous utiliserons à présent l'abréviation "CORR." pour désigner la *Correspondance* de Diderot.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, p.285.

¹⁰¹ Diderot, CORR., XII, p.171.

Après la *Lettre sur les aveugles* et pendant les années de travail comme directeur de l'*Encyclopédie* Diderot continua à nourrir sa réflexion sur le matérialisme, comme les œuvres successives en témoignent, notamment *Le Rêve de D'Alembert*, mais aussi la longue gestation de *Jacques le fataliste*. Comme l'a observé Jean-Claude Bourdin dans son article¹⁰² sur le scepticisme méthodologique de Diderot et en partie aussi dans son ouvrage consacrée au matérialisme diderotien¹⁰³, le scepticisme n'a jamais disparu de la pensée de Diderot et il permet d'expliquer certains aspects de sa philosophie et de ses choix stylistiques¹⁰⁴. Le refus des spéculations abstraites de la métaphysique n'investit pas seulement les fondements du savoir, mais, chez Diderot comme chez les autres matérialistes de son siècle, il demande aux sciences la réponse à certaines questions. Bourdin l'a très efficacement résumé :

Diderot comme beaucoup d'autres est fatigué, la philosophie n'avance pas, on revient toujours sur les mêmes questions, rien ne permet de décider entre théories et systèmes concurrents, notre savoir ne s'accroît en rien ; tournons-nous du côté des sciences de la nature et soumettons nos questions à la juridiction de leur méthode ; reformulons nos problèmes pour les rendre congruents avec les sciences et n'acceptons que des réponses qui peuvent être vérifiées par l'état de nos connaissances. Limitons-nous à ce travail lent et progressif, éclairons successivement les places de la connaissance et réfrénons notre penchant irrésistible pour la spéculation¹⁰⁵.

Cependant Diderot ne déclare pas la fin de la philosophie, il ne pense pas que les sciences particulières pourront, avec leurs progrès, non seulement répondre à toutes les questions mais aussi en donner une vision d'ensemble. Il faudra se rappeler de l'article sur les éclectiques qu'il a écrit pour l'*Encyclopédie* : organiser les matériels recueillis grâce aux recherches dans les différentes branches du savoir pour construire un édifice est une tâche délicate et difficile. Si le sceptique qui accompagne l'éclectique avec son étamine exclue tout ce qui ne résiste pas à l'épreuve du doute et contribue à ruiner les grands systèmes du passé, il déconstruit non seulement les réponses de la métaphysique mais souvent ses mêmes questions, l'éclectique ne manque pas ensuite de travailler constructivement, de rassembler les nouvelles données et d'offrir, à partir de là, une interprétation de la nature. Cela ne signifie pas faire rentrer la philosophie par la fenêtre après l'avoir fait sortir par la porte et lui conférer à nouveau la tâche de fonder les savoirs, ni de concurrencer avec eux en l'explication des phénomènes. Parler

¹⁰² J.C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 26 | avril 1999, mis en ligne le 04 août 2007.

URL : <http://rde.revues.org/index971.html>.

¹⁰³ J.C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, PUF, Paris, 1998.

¹⁰⁴ Cf. J.C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », cit. p. 88.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 90.

d'interprétation signifie laisser à la pensée philosophique un espace de liberté et d'autonomie, ce qui lui permet de devenir une philosophie conjecturale, au sens positif du terme¹⁰⁶.

En conséquence, Diderot peut chercher les réponses à certaines questions dans les sciences sans devenir pour cela un réductionniste, sans faire de la matière un principe d'unité qui engendre l'un de ces systèmes capables de rapporter toute question à un unique principe sans que rien ne puisse y échapper. Diderot est moniste et sans aucun doute il reconduit toujours ses réflexions au matérialisme, mais comme ses fictions le démontrent, le scepticisme traverse constamment sa pensée en forme « de doutes, de repentirs, de retraits de pensée et de désenchantement » qui mettent en mouvement « les mêmes pages où se rencontrent des affirmations matérialistes¹⁰⁷ ». Le voyage de Jacques le fataliste avec son maître, est au fond une manière de montrer que, bien que le philosophe considère le fatalisme comme la meilleure explication de tout ce qui nous arrive, cela ne signifie pas que le fatalisme constitue une réponse simple, ou simplifiée, à nos questions. On sait que tout est déterminé et, concernant l'homme on connaît aussi les facteurs les plus importants qui font partie de ce jeu de combinaisons : notre constitution, l'héritage qu'on reçoit, la société dans laquelle nous vivons, le climat et tous les éléments qui font partie du milieu qui nous entoure, l'éducation qu'on a reçue, notre état physique, etc. Cette connaissance ne suffit pas toutefois à prévoir ce qui nous arrivera, ce qu'on fera dans un futur immédiat. Il y a incontestablement des constantes, desquelles il est possible de tirer quelque conséquence utile, mais ce sont plus les explications ex-post. Ainsi, la rêverie cosmologique de l'aveugle Saunderson n'est pas une folie insensée, elle correspond à une possible explication de la naissance du monde, mais dire que le monde est tel par hasard en justifiant cette affirmation avec le calcul des probabilités, et dire qu'il est là comme résultat de la combinaison d'une série des causes matérielles qu'on ne connaît pas, c'est la même chose. Le philosophe peut se livrer dans l'espace de la conjecture, et bien qu'il la considère comme l'explication la plus probable, il doit choisir des moyens d'expression nuancés, qui en mettent en évidence l'hypothétique, les contradictions, les problèmes qui restent ouverts, en bref, comme Diderot l'a fait, la présenter en forme de rêverie, de délire, de jeu littéraire. Il fait la même chose lorsqu'il parle de morale à travers des contes ou en écrivant *Le Neveu de Rameau*, mais il ne se sert pas de ces moyens rhétoriques ou des genres littéraires pour des raisons de discrétion, certes la prudence est l'une des raisons,

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 91.

mais l'autre c'est que, comme les sceptiques, il sait que la fantaisie est elle aussi un moyen de nous expérimenter. Si la philosophie diderotienne se fait, comme l'a affirmé Bourdin, « poésie de la raison », c'est aussi parce qu'elle se sert de l'imagination, de la littérature, des moyens de la fiction, pour arriver à parler de ce que la raison non antinomique et un discours fondé sur les faits n'arriveraient pas à soutenir comme quelque chose de certain.

4.2 Thèmes sceptiques qui traversent l'œuvre diderotienne

Le refus de la métaphysique et certains thèmes liés à l'anthropologie sceptique se croisent souvent dans les œuvres de Diderot. Ne pouvant rien accueillir comme vrai ou faux à travers les moyens de la raison, au sceptique il ne reste que la possibilité de réfléchir à partir de ce qu'est l'homme ; l'expérience, bien qu'elle n'ait pas une valeur de vérité, est la seule chose à partir de laquelle le sceptique peut se rapprocher de la nature de l'homme. Sous cet aspect il rejoint le matérialisme, puisque dans les deux perspectives philosophiques le corps joue une importance centrale et la connaissance ne peut pas s'établir de manière indépendante du corps, parce qu'elles refusent d'établir une spécificité de l'homme par rapport à l'animal et pour finir par une conception du sujet nettement différente de celle liée à la pensée chrétienne mais aussi au sujet platonicien.

Le corps a une place de premier plan dans *Les Essais* pour des raisons qui sont liées au scepticisme de Montaigne, qui se charge de tenir compte du corps que nous sommes, que l'homme est en tant qu'être pensant. En effet, le sceptique ne se limite pas à observer combien les perceptions et les sensations que nous avons dépendent d'une multiplicité de facteurs, parmi lesquels l'état de notre corps en est l'un des plus importants, mais ils observent qu'il y a plus en général un lien entre le corps et la pensée. Ainsi, déjà dans Sextus Empiricus mais encore plus explicitement chez Montaigne, la pensée sceptique conçoit le corps comme un élément essentiel de notre connaissance et cette conscience aigüe rend le discours sceptique sur la raison un discours « sinon du corps, du moins sur le corps, ou qui prend toujours en compte le corps, et considère que l'on ne peut "faire fi" de ce dernier que par "singerie contrefaite"¹⁰⁸ ». Chez Diderot c'est exactement sur la question du corps que le matérialisme va se joindre au scepticisme. Comme nous essayerons de le montrer dans

¹⁰⁸ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit., p. 163.

les chapitres qui suivent, l'attention que Diderot porte au corps est continue et le corps détermine la pensée de chacun dès sa racine.

En outre, du point de vue sceptique, le sujet n'est pas capable de se tenir en lui-même et de se comprendre lui-même à partir d'un point de vue totalisant¹⁰⁹ puisque la raison n'arrive pas à déterminer les causes premières et finales de ses actions. Par conséquent, l'introspection ne permet pas d'avoir une connaissance de soi-même entendue dans le sens d'un achèvement de cette recherche, mais cette activité permet au philosophe le constat de la continue mutation à laquelle nous sommes sujets, la conscience de cette dynamique constitutive de l'homme. Puisque chacun est un sujet de ce genre, Montaigne comprenait la nécessité de passer de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » à « Qui suis-je ? », de passer de la recherche sur l'homme en général à une attention portée sur le singulier et sur son irréductibilité :

Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aysément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chascun fait ; et croy, et conçois mille contraires façon de vie ; et, au rebours du commun, reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous. Je descharge tant qu'on veut un autre estre de mes conditions et principes, et le considere simplement en luy-mesme, sans relation, l'estoffant sur son propre modelle [...] je desire singulierement qu'on nous juge chascun à part soy, et qu'on ne me tire en conséquence des communs exemples¹¹⁰.

L'impossibilité de connaître le sujet définitivement et de généraliser ses caractéristiques oppose la perspective sceptique aux philosophies qui, pour rendre possible la conception d'un sujet comme quelque chose d'universel et en même temps de constant, ont tendance à faire du sujet une abstraction. Pour le sceptique au contraire le sujet n'est jamais identique à lui-même, il n'est pas constant, et au fond sa singularité rend impossible de l'assimiler aux autres sujets, ce sont deux éléments qui déterminent l'impossibilité non seulement de s'assurer que « tel ou tel discours que je prononce dit ce qui est tel qu'il est, mais encore et surtout je ne puis avoir l'assurance que j'adhérerai toujours aussi fermement et sincèrement à ce que je crois¹¹¹ ». Le neveu de Rameau l'avouera explicitement, avec une connotation morale négative, alors que le personnage de D'Alembert reste sceptique sur la possibilité que la matière puisse penser à la fin de *l'Entretien entre Diderot et D'Alembert*, mais dans le dialogue suivant, pendant le rêve, il accueille la perspective matérialiste exposée par le personnage de Diderot

¹⁰⁹ Cf. *Ivi*, p. 190.

¹¹⁰ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XXXVII, ouvr. cit., p. 229.

¹¹¹ Cf., S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit., p. 196.

précédemment. Diderot lui-même, dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* admet avoir modifié son jugement sur Sénèque. Diderot comme Montaigne n'admet pas qu'il soit possible de découvrir l'essence des choses qui se donnent toujours selon une « teinture » subjective. Cela n'investit pas seulement les jugements rationnels mais aussi, comme le démontrent certains passages de la correspondance de Diderot, l'attitude envers ce qui nous entoure, les sentiments qu'on éprouve, mais aussi, comme il le montrera dans ses contes, nos choix et nos actions. C'est l'une des raisons de la continuelle invitation à la circonspection dans le jugement des actions d'autrui, et lorsque dans *Madame de La Carlière* il nous démontre l'inconséquence qui caractérise le plus souvent le jugement public, il n'insiste pas seulement sur les aspects de la situation qu'on ignore, mais surtout sur l'impossibilité de se mettre à la place des autres. Il le dira aussi dans la tirade du narrateur à propos du jugement de Mme de la Pommeraye dans *Jacques le fataliste* (voir chapitre 10). Comme pour Montaigne, Diderot est conscient de la relativité de la perspective individuelle et nous pouvons dire que comme le philosophe sceptique il se découvre compétent pour la vérité de l' "apparence". Comme l'observe Friedrich à propos de Montaigne :

cet abaissement des idées au rang des simples "avis" a du reste un autre sens encore. C'est l'intelligence de l'inutilité supérieure de la pensée philosophique, qui n'a pas à se vanter, ni à se mettre en peine d'être reconnue, ni à se défendre, mais assez à faire de remettre sans cesse en question et les choses et elle-même, et son sujet¹¹².

En d'autres termes cette conscience des limites du discours philosophique en tant que discours subjectif est aussi à la base de son autonomie. Ne devant pas rendre compte de la relativité de ses jugements la philosophie diderotienne ne se prétend pas discours vrai, mais interprétation possible des phénomènes consciente du fait que leur essence est insaisissable. En outre, concernant le sujet, bien que son discours n'aboutisse pas à une conception sceptique du moi, tel qu'il était, par exemple, le moi en tant que continuelle différence de soi à soi comme chez Montaigne ou le moi conçu comme théâtre de Hume (voir chapitre 8), Diderot ne nous offre pas une conception du sujet qui puisse le rendre référence stable de sa philosophie. À l'inverse des idéalistes, le sujet diderotien dépend du corps qu'il est (bien que Diderot ne localise pas le moi en une partie spécifique du corps), il change avec les conditions de ce corps, mais il est aussi un moi multiple grâce à la mémoire. Et c'est précisément la mémoire, l'unique élément qui garantisse la

¹¹² H. Friedrich, *Montaigne*, A. Francke Verlag AG, 1967 tr. Fr. Par R. Rovini, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 2010, p. 246.

continuité du sujet. Dans la réflexion diderotienne, en outre, il y a une valorisation du singulier qui dépend aussi de ce que nous avons dit à propos du sujet. Cependant, contrairement au sceptique Montaigne, Diderot laisse possible de formuler des jugements généraux mais le passage fondamental qui consiste dans la mise en relief des éléments particuliers qui caractérisent chaque situation lui permet de rester dans une position nuancée et complexe qui ne se transforme jamais dans un modèle valable nécessairement, toujours et pour tous. Le philosophe met sans cesse en évidence la nécessité de considérer comme limitées la portée de nos jugements, ainsi que les lois générales des sciences : il ne nie pas la possibilité de les formuler, mais il s'efforce de montrer leur double relativité, elles sont relatives à l'homme et à ses capacités de connaître et sont limitées par l'état de la nature que l'on peut observer, mais son continuel changement les rend inévitablement transitoires. Ainsi, des caractéristiques comme l'état de nos sens et du corps, la jeunesse ou la vieillesse du sujet, etc. sont des variables qu'il n'oublie jamais de prendre en considération. Aussi Diderot se sert de la singularité comme élément antisystématique. Non qu'il n'y ait pas de systématisme et de cohérence dans la pensée de Diderot, tout au contraire¹¹³, mais comme les principaux philosophes des Lumières il cherche à éviter de faire de sa pensée un système qui risque toujours de devenir rigide et dogmatique.

Hors du domaine théologique la réaction philosophique à cette crise fut une recherche d'un fondement stable et absolu, une vérité capable d'exhiber ses propres raisons, sur laquelle appuyer le système entier de la connaissance ou un scepticisme modéré. Telle fut la recherche philosophique de Descartes, dont le doute sceptique le plus radical représentait un moment, sinon le cœur, du processus qui devait amener à une vérité incontestable.

Pourtant la philosophie de Descartes ne se situe pas vraiment dans le sillage de la tradition sceptique ancienne, mais elle marque un moment de rupture et de changement de signification du mot « sceptique », lequel à partir de ce moment-là dénote un type de conceptions qui tournent autour de la potentialité du doute¹¹⁴.

¹¹³ Pour une démonstration de la cohérence de la pensée de Diderot voir, entre autres, C. Duflo, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, Paris, et *Diderot. Du matérialisme à la politique*, éd. CNRS, Paris, 2013 ; P. Quintili, *La pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie (1742-1782)*, Honoré Champion, Paris, 2001 ; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Genève-Paris, Slatkine, 1962 ; F. Venturi, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, [1939], Genève, Slatkine Reprints, 1967.

¹¹⁴ Cf. M. De Caro, E. Spinelli (dir.), *Introduzione: forme dello scetticismo in Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007, p. 11.

5. Méthode sceptique et stratégies d'écriture

La méthode sceptique de Diderot, comme on l'a vu, implique une accentuation des limites de la connaissance humaine, en l'affirmation de l'impossibilité de connaître les choses en elles-mêmes, mais aussi de connaître l'entière chaîne des causes, une conception de la connaissance comme conjecturale ou hypothétique, une mise en relief de la facilité avec laquelle l'homme tombe dans l'erreur. Tous ces aspects contribuent à mitiger la portée dogmatique de toute affirmation, ils fournissent aussi des bornes à la constitution de toute forme de système et, finalement, cette incorporation d'une certaine dose de scepticisme au sein de la philosophie diderotienne permet de rendre compte de la possibilité du progrès dans le domaine de la connaissance. En effet, sans admettre que ce qu'on considère comme des certitudes peut être sujet à révision, la méthode empiriste devient impossible et il est aussi impossible d'imaginer que les frontières de la connaissance puissent être franchies.

Cependant, parler de méthode sceptique chez Diderot signifie aussi porter l'attention sur le style de son écriture, puisqu'il joue un rôle essentiel dans une pensée philosophique profondément cohérente mais dans le même temps capable d'un grand dynamisme. L'effort qui vise à dépasser les bornes d'usage de la langue, laquelle a une tendance intrinsèque à universaliser et à systématiser le discours selon les principes de la logique, est aussi une manière de dépasser l'aboutissement de la pensée philosophique cohérente en un système, risque auquel la pensée s'exposait, surtout après les hésitations des années de jeunesse, lorsque son matérialisme était devenu plus mûr. Dans la conception diderotienne du langage, le poète et le philosophe ont deux mérites différents, l'un d'exprimer la précision l'autre d'exprimer le sentiment (voir infra chapitre 4), mais cette distinction devient nuancée dans les œuvres du philosophe. En effet en lisant Diderot ces deux aspects, logique et rhétorique, exactitude et imagination, sont réunis puisque le style de l'écriture n'est pas quelque chose de différent de la chose exprimée et écrire autrement par rapport au style d'école signifie écrire une autre philosophie :

où il n'y a point de choses, il ne peut y avoir de style : mais je ne conçois pas comment on peut ôter au style sans ôter à la chose. Si un pédant s'empare d'un raisonnement de Cicéron ou de Démosthène, et qu'il le réduise en un syllogisme qui ait sa majeure, sa mineure et sa conclusion, sera-t-il en droit de prétendre qu'il n'a fait que supprimer des mots, sans avoir altéré le fond ? [...] et si tu as vraiment toute cette misérable exactitude

dont tu te piques, et que tu veuilles me rendre avec scrupule le morceau de l'orateur ou du poète, après ton premier syllogisme qui renferme la masse de sa pensée, fais-en un second qui me restitue une des circonstances, une des idées accessoires que ta forme aussi barbare qu'infidèle a supprimées ; fais-en un troisième qui me restitue une autre des circonstances ou des idées accessoires que tu as laissées de côté, et ainsi de suite à l'infini¹¹⁵.

Dans ce long passage de l'*Eloge de Térence* de 1765 Diderot explicite ce qu'il avait commencé à esquisser dans la *Lettre sur les sourds et muets*. Déjà à partir de Montaigne les philosophes sceptiques modernes démontrent une conscience nouvelle de l'activité d'écriture qui était tout à fait absente chez les sceptiques anciens. L'impossibilité du discours sanctionnée par les anciens sceptiques valait soit pour le discours oral soit pour le discours écrit. Montaigne est probablement le premier à comprendre qu'il y a une contradiction inhérente au fait d'être en même temps pyrrhonien et écrivain sans pour cela renoncer à l'écriture, mais en pliant la langue écrite à son pyrrhonisme. Ainsi, l'écriture des *Essais* doit être comprise comme cette conscience des hésitations de la raison humaine, laquelle implique que pour philosopher il est nécessaire de suivre le mouvement incertain de la pensée, contrairement aux dogmatiques qui prétendent pouvoir affirmer la fermeté et la certitude du raisonnement en le justifiant avec les fondements et la méthode rigoureuse appliquée. Les sceptiques modernes écrivent des œuvres pour plusieurs raisons selon les cas, pour mettre en évidence le continuel balancement qui caractérise notre jugement et qui nous caractérise en tant que sujets, par goût d'entretien, le sceptique moderne qui n'a plus comme fin l'ataraxie ni l'aphasie, recherche le trouble, ce qui ne signifie pas qu'il cherche des passions qui puissent le frapper avec violence, avec la création d'une souffrance (conséquence inévitable à toute passion excessive), mais un trouble qu'on peut définir de « qualifié », choisi par le philosophe et auquel « il s'abandonne volontiers et avec joie en choisissant l'activité plus propre à le divertir, trouble qui ravit son âme de plaisir lorsqu'elle tend vers l'objet (aussi imaginaire puisse-t-il être) passionnément poursuivi¹¹⁶ ». Le plaisir que le sceptique tire de ce trouble léger de sa tranquillité lié à la réflexion caractérise non seulement les sceptiques plus radicaux comme Montaigne et La Mothe Le Vayer, mais aussi un scepticisme plus modéré tel que fut celui de Fontenelle, exemple éminent de philosophie comme agrément, modèle essentiel pour les philosophes du XVIII^e siècle. Chez Fontenelle les « longues chaînes des raisonnements » typiques de l'œuvre de son

¹¹⁵ Diderot, *Sur Térence*, DPV, XIII, p.-461-462.

¹¹⁶ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p. 649.

maître Descartes, deviennent des longues chaînes d'imagination¹¹⁷ et cet usage de la fiction qui contribue à mettre en évidence le statut hypothétique de la connaissance scientifique trouvera en Diderot un héritier qui retiendra pleinement le plaisir de la fiction et celui du trouble engendré par l'écriture philosophique laquelle, comme il le dira dans la *Lettre sur les sourds et muets*, contribue plutôt à former des nuages qu'à les dissiper¹¹⁸.

Diderot, dans le sillage des sceptiques, revendique le fait de n'être pas auteur, de ne pas composer, mais d'interroger et de s'interroger, le philosophe met toujours en scène des dialogues, aussi à l'occasion d'œuvres qui ne naissent pas comme telles (les *Pensées philosophiques* peut être lu comme un dialogue à plusieurs voix, les *Salons* qui naissent comme des comptes rendus des œuvres exposées deviennent des dialogues, même des fictions, et dans les contes aussi Diderot introduit la voix d'un interlocuteur). Lorsqu'il écrit il dirige son discours toujours vers un interlocuteur et si ce n'est pas un dialogue c'est à travers la forme de la lettre : le raisonnement philosophique est pour lui un plaisir qu'il aime partager. Avec Diderot le discours du philosophe n'est pas la calme exposition de la vérité de celui qui grâce à la raison a touché la vérité et l'expose dans le bel ordre d'un traité. La philosophie diderotienne se plaît à troubler son lecteur, le philosophe est aussi écrivain, et grand écrivain, puisque le discours philosophique caractérise aussi l'agrément qui, comme pour les sceptiques modernes, est propre à l'interrogation, à mettre en animation la pensée d'une impulsion qui s'oppose à toute fixité, à toute conception de la philosophie comme voie vers une épistème.

Il nous semble qu'il est possible de reconnaître dans l'écriture diderotienne certaines stratégies d'organisation du discours qui visent à obtenir un effet de scepticisme et un usage du doute sceptique qui se traduit par différents éléments stylistiques. Entre autres, il y a l'introduction des questionnements serrés et radicaux à l'intérieur de l'argumentation, qui permet de montrer ce que signifie soumettre la connaissance au doute : il s'agit de questionner tous les aspects de ce qu'on examine et cela donne l'effet d'une vraie interrogation. Une fois mises en doute les autres possibles explications d'un certain phénomène, Diderot peut montrer que les principes du matérialisme permettent d'expliquer mieux que d'autres systèmes philosophiques les phénomènes naturels, mais aussi sociaux ou politiques analysés. En même temps il

¹¹⁷ Cf. F. Aït-Touati, « De la modalité galante à la modalité savante : le voyage des planètes de M^{me} la marquise », dans *Revue Fontenelle* 1, Publication Université de Rouen-Havre, 2003, p. 89.

¹¹⁸ « Je vous exhorte, Monsieur, à peser ces choses, si vous voulez sentir combien la question des inversions est compliquée. Pour moi qui m'occupe plutôt à former des nuages qu'à les dissiper, et à suspendre les jugements qu'à juger. » Diderot, *DPV*, IV, p. 162.

s'agit pour Diderot de rappeler au lecteur la nécessité de s'interroger et aussi d'examiner le texte qu'il est en train de lire : il ne suffit pas que l'auteur ait soumis ses connaissances au crible du doute, il faut que ceux qui se confrontent au fruit de sa recherche appliquent la même méthode, cela ne signifie pas qu'ils se méfient mais qu'ils assument une attitude critique. C'est aussi l'effet que Diderot obtient par la contraposition des thèses dans ses dialogues, aussi dans ceux où il n'y a pas de personnage sceptique comme dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* ou dans certaines querelles qui surgissent entre Jacques et son maître dans *Jacques le fataliste*. Ces discussions s'ouvrent, mais elles sont sans fin. En outre, fréquemment la série des doutes posés par Diderot montrent que les réponses que le philosophe nous fournit, en s'appuyant sur le raisonnement mais aussi sur les données des sciences, ne sont pas complètement exhaustives. Non seulement on peut parler de matérialisme conjectural, mais, il nous semble, d'une philosophie capable d'admettre qu'il y a des questions auxquelles elle n'est pas capable de fournir une réponse.

Comme nous l'avons vu, une autre technique d'écriture concernant la méthode diderotienne consiste en l'introduction d'un personnage qui joue le rôle du sceptique dans le sein du dialogue mis en scène, comme dans les premières œuvres, mais aussi dans *Le Rêve de D'Alembert* ou dans *Le Neveu de Rameau*. Et si ce n'est pas un vrai sceptique c'est du moins un personnage qui a le soin précis d'interroger continuellement le discours, choix du reste que le philosophe justifie dans *Ceci n'est pas un conte* et qu'on retrouve aussi dans *Madame de La Carlière* et avec l'introduction d'un lecteur fictif qui dialogue avec la voix du narrateur dans *Jacques le fataliste*.

En outre, souvent l'usage que fait Diderot des argumentations est typique de la tradition sceptique, en particulier on le retrouve dans les œuvres de Pierre Bayle : il s'agit de la méthode qui consiste en l'usage de plusieurs plans d'attaque de la même question qu'on peut aussi appeler une « philosophie du déplacement ». Par « philosophie du déplacement » on entend un aspect typique de la pensée de Bayle qui consiste en l'élaboration d'une réflexion qui entend s'opposer au cartésianisme qu'on peut, au contraire, considérer comme une philosophie du point fixe¹¹⁹. Concernant Diderot la multiplication des points d'attaque ne consiste pas seulement en la présentation de multiples points de vue comme dans les *Pensées philosophiques* et dans *La promenade du sceptique*, mais aussi ce qui advient en donnant la parole aux aveugles

¹¹⁹ F. Markovitz, « Bayle sur les traces de Sextus », dans I. Delpla, P. de Robert (dir.), *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 175-176.

en s'interrogeant sur la vue (*Lettre sur les aveugles*), aux sourd et muets en réfléchissant sur le langage (*Lettre sur les sourd et muets*), où en mettant en scène le même personnage en deux états différents, la veille et le sommeil, comme dans *Le Rêve de D'Alembert*, ou dans les discussions qu'il ouvre entre ses personnages, souvent sur des cas de conscience comme dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, dans le *Supplément*, dans *Le Neveu de Rameau*.

Une autre forme d'argumentation typiquement sceptique dont se sert Diderot, surtout à propos de thèmes liés à la défense de l'athéisme et de la tolérance, mais utilisée aussi dans la discussion de questions de politique, est celle qui consiste en le retournement de l'argument des adversaires contre eux. Dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, ce procédé est très explicite : le philosophe trouve un concept partagé entre lui et la Maréchale à partir duquel commencer la discussion sur l'athéisme et ensuite il retourne tous les arguments voués à démontrer les bénéfices qui dérivent de la religion contre la Maréchale en démontrant la thèse inverse.

En outre, dans les œuvres de Diderot il y a souvent un usage de l'écriture qu'on peut définir, comme celle de Montaigne, de « tâtonnante ». Avec cette définition on entend indiquer une construction du discours qui met en évidence non seulement la mise en doute radicale de certains présupposés de la connaissance préalable au raisonnement sur chaque question, mais surtout le statut précaire des réponses que le philosophe donne chaque fois aux interrogations desquelles il était parti. Mettre en évidence le « tâtonnement » de la recherche philosophique permet aussi d'inscrire la connaissance, celle de toutes les branches du savoir, sans en exclure aucune, dans le domaine du probable et d'encadrer les interprétations du monde qui prétendent fournir une vision d'ensemble comme des hypothèses ou des conjectures.

Il n'y a rien de nécessaire dans l'allure tâtonnante du discours philosophique de Montaigne : il déclare écrire selon l'ordre avec lequel les pensées se présentent, il y a donc du hasard dans la source du discours, mais aussi dans l'enchaînement des réflexions. Les déclarations de Diderot de suivre le cours des pensées telles qu'elles se présentent à son esprit qu'on trouve dans la *Lettre sur les aveugles*, *La lettre sur les sourds et muets*, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, etc., ont la même fin, celle de mettre au premier plan l'allure de la pensée qui n'est pas systématique et strictement ordonnée. Avec cela Diderot n'entend certainement pas être inconséquent ou disséminer des réflexions dépourvues de sens logique, mais montrer les vraies mécanismes de la pensée,

démontrer que l'ordre systématique des traités philosophiques est artificiel, l'ordre même du discours est artificiel puisque sa cohérence linéaire force à ordonner de manière successive les pensées multiples que notre entendement retient simultanément.

Ainsi, les détours que le discours sceptique est libre de suivre, l'ouverture de l'écriture à la digression sont des caractéristiques du style d'écriture des philosophes sceptiques modernes, qui chez chacun ont une connotation différente. Dans le cas de Montaigne, et Diderot suit son modèle en cela, elles correspondent au procédé de la pensée qui surgit à partir d'une inspiration - un épisode vécu, une lecture, une conversation, etc. – et vient développer non comme simple déploiement des arguments sceptiques (lesquels néanmoins sont tous présents dans l'œuvre de Montaigne), mais devient une forme d'entretien. Chez le sceptique, une fois constatées les limites de la raison humaine, face à l'humiliation de son impuissance, l'homme peut désespérer par l'impossibilité d'obtenir la certitude dans le domaine de la connaissance et par l'imperfection de ses capacités physiques moins développées que chez les autres animaux, ou bien se ressaisir, abandonner l'esprit de sérieux et s'efforcer de changer radicalement d'attitude. La raison alors, au lieu de s'abandonner à la tristesse et au chagrin, peut contempler sa propre défaite avec dérision, « ce passage sert à Montaigne, et sans doute plus explicitement à La Mothe Le Vayer, de précepte philosophique qui énonce l'exigence d'une maturation de l'esprit sceptique : pour renforcer la condamnation de la raison et de la rationalité¹²⁰ ». Chez Diderot, au contraire, ce procédé peut être expliqué pour des raisons antisystématiques et il correspond aussi à un effort de cohérence avec ses réflexions sur le langage et sur le rapport entre pensée et langue. En outre, et de ce point de vue c'est plutôt Bayle qu'il faut regarder, l'usage massif de la digression appartient à la stratégie d'argumentation et de réfutation : le lecteur se promène dans les livres de Diderot et de Bayle comme dans une ville labyrinthique, irrégulière et il se rend compte, avec le dessaisissement que cela provoque en lui, des impasses de la raison, des difficultés du raisonnement lorsqu'il s'efforce de trouver des réponses, du procédé de la pensée par analogies, suivant des fils très subtils d'association. Mais ce qui chez Bayle correspond à une stratégie de réfutation, dissimule dans les œuvres de Diderot un discours constructif, mais c'est au lecteur souvent de rassembler les matériels et de trouver l'ordre caché parmi les détours (voir en particulier *infra* chapitre 5).

¹²⁰ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, cit. p. 260.

Or, si la stratégie stylistique des détours et des digressions de l'*Encyclopédie* doit être ramenée à Bayle plutôt qu'à Montaigne, dans *Jacques le Fataliste* l'écriture de Diderot est très proche de ces caractéristiques que nous avons soulignées à propos de l'écriture de Montaigne. Même avec les différences qui existent nécessairement entre les deux, les deux se servent de l'écriture et du style en vue d'une stratégie, voire d'une méthode, sceptique. De plus, nous pouvons dire que le tâtonnement qui caractérise les essais correspond parfaitement à la façon de procéder de Diderot dans beaucoup de ses ouvrages et, comme nous le montrerons, c'est Diderot lui-même qui utilise le mot « tâtonner » ou « tâtonnement ». L'errance de Jacques et de son maître, mais aussi la difficulté du lecteur à trouver un ordre dans un dialogue comme *Le Neveu de Rameau*, est aussi une manière de contraindre le lecteur à réfléchir, à se poser les questions et à apercevoir, à travers la lecture, la singularité et l'incertitude de chaque jugement, le mouvement et le changement constant du moi, l'influence des conditions spatio-temporelles et la difficulté conséquente à « se résoudre ». S. Giocanti a très bien souligné comment l'unique élément d'universalité qu'on trouve dans *Les Essais*, c'est le fait que ce n'est pas seulement Montaigne en tant qu'individu qui n'a pas de moyens suffisants pour mettre en place un jugement certain, mais c'est la condition limitée de l'homme qui devrait nous conduire aux mêmes conclusions antidogmatiques, de même le lecteur de Diderot se rend compte que ce n'est pas une caractéristique de ses personnages ou du philosophe, mais c'est lui-même qui est souvent incapable de trancher une question, de donner une réponse plus sûre que celles, multiples et incertaines que l'auteur lui expose, de résoudre des cas de conscience ou des questions philosophiques fondamentales. Ainsi, toute philosophie qui s'associe au scepticisme, et celle de Diderot est de ce nombre, reproduit la même allure d'ivrogne¹²¹, comme la philosophie de Socrate au sujet de laquelle Montaigne écrit : « à mon gré, jamais instruction ne fut titubante et rien asseverante si la sienne ne l'est¹²² ». Diderot en outre semble vouloir se rattacher à cette tradition philosophique, si appréciée par Montaigne, qui préfère, à la forme dogmatique « une forme d'écrire douteuse en substance et un dessein enquerant plutôt qu'instruisant¹²³ ». En effet, comme nous rappelle H. Friedrich, au XVI^e siècle en France « essai » signifie exercice, prélude, épreuve, tentative, tentation, échantillon de nourriture, et « essayer » signifie tâter, vérifier,

¹²¹ Cf. S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p. 150.

¹²² M. de Montaigne, *Les Essais*, L. II, §XII, ouvr. cit., p. 509. Montaigne se sert du verbe « asseverante » qui, comme il l'est signalé dans l'édition Villey-Saulnier signifie « n'affirmant rien ».

¹²³ *Ibidem*.

gouter, éprouver, induire en tentation, entreprendre, s'exposer au danger, courir un risque, peser, supputer, prendre son élan¹²⁴. Cette expérimentation de soi, de la pensée, de la philosophie et de l'écriture qui définit *Les Essais* de Montaigne, est aussi une caractéristique de celles de Diderot et de son effort constant d'interroger plutôt que de fournir des réponses, de mettre la connaissance à une vraie épreuve de la raison, de soumettre les opinions à la démonstration des faits, de demander au lecteur de sortir de la passivité.

Enfin, comme chez Bayle, nous pouvons parler chez Diderot aussi d'une « philosophie des variations », à savoir d'un discours « qui opère hors de sa place, des erreurs qui ont des droits, des croyances qui ont des raisons, des mystères qui instaurent comme un phénoménisme¹²⁵ ». Tels seraient les paradoxes de ce nouveau scepticisme reçus par la pensée diderotienne qui admet dans ses premiers écrits qu'un sophisme peut nous affecter plus qu'un bon raisonnement et qu'un argument *ad hominem* peut être plus efficace qu'un bon syllogisme, qui ne manque d'avouer qu'il existe la possibilité qu'en tant qu'athée il se soit trompé sur l'existence de Dieu, que l'on n'arrivera jamais à connaître tout, puisque les limites de notre esprit ne nous permettent pas d'accueillir une connaissance totale et que l'on devra toujours se limiter à des explications partielles (bien que de plus en plus riches et précises). Mais une philosophie des variations est aussi celle qui met en évidence que la même question peut être affrontée sur plusieurs plans, non seulement concernant les phénomènes naturels, mais aussi pour ce qui concerne les aspects moraux et sociaux des rapports, mais aussi au sujet de notre sphère la plus intime, il y a toujours une stratification de perspectives (et ce n'est pas assuré qu'on puisse les maîtriser toutes).

En conclusion, les stratégies sceptiques d'écriture utilisées par Diderot n'ont pas comme résultat seulement un scepticisme modéré et une pensée antidogmatique, mais elles permettent au philosophe d'élaborer une philosophie de la complexité qui préfère avouer n'avoir pas prise sur tous les aspects du réel plutôt que d'en réduire la richesse. Mais la méthode sceptique est aussi un choix qui permet vraiment le continuel progrès de la connaissance, puisqu'il constitue un mécanisme d'ouverture et de constante mise à l'épreuve du savoir, une vraie ouverture à la découverte et une méfiance à propos de tout ce qui se présente comme définitif. En outre, comme nous l'avons dit, la langue de la philosophie capte une dimension, celle littéraire ou poétique, qui lui permet d'interpréter le monde sans que la merveille du spectacle ou que la puissance de

¹²⁴ Cf. H. Friedrich, *Montaigne*, ouvr. cit., p. 354.

¹²⁵ F. Markovits, « Bayle sur les traces de Sextus », cit. p. 176.

l'imagination qu'elle est capable d'évoquer pour penser l'origine du monde, le changement de la nature, l'évolution de la technique, etc. ne se réduise à un simple calcul, à un ensemble aride de propositions dépouillées de toute énergie. La perspective philosophique diderotienne exclut toute forme magique, exotérique, mythique : en vrai philosophe des Lumières, il n'apprécie pas ces formes d'échauffement de l'imagination qui font perdre à l'esprit la dimension de ce qui tient de la superstition et de ce qui tient du savoir. Cependant la philosophie de Diderot permet aussi d'inclure au sein d'une pensée rationnelle, une dimension conjecturale et rêveuse capable de nous restituer un monde de plus en plus éclairé, mais encore capable de nous émouvoir, de nous séduire, de nous révéler sa beauté.

6. Méthode d'analyse et *corpus* des œuvres

Dans les premières œuvres de Diderot (de 1747 à 1749) la présence du scepticisme est très explicite : le philosophe réserve une place évidente au scepticisme. Pour cette raison dans la première partie de notre analyse on clarifiera l'attitude de Diderot envers le scepticisme, à partir de ses prises de positions envers scepticisme et pyrrhonisme ; en outre, on mettra en évidence la présence d'une série de stratégies d'écriture qu'on peut reconduire à la tradition sceptique ; enfin, une partie de la réflexion sera consacrée aux diverses formes que le personnage du sceptique assume dans ces premiers travaux.

En effet, non seulement dans les *Pensées philosophiques* (chapitre 1) il y a des pensées réservées à ce qu'on reconnaît comme la voix d'un personnage sceptique, mais c'est l'usage même d'une forme décousue comme celle des pensées qui reflète une conception sceptique de la réflexion philosophique. *La Promenade du sceptique* (chapitre 2), est une œuvre allégorique dans laquelle le scepticisme est présenté sous deux formes, il y a le personnage d'Ariste dans le *Préambule* et il y a les troupes de pyrrhoniens. Le philosophe de Langres attribue au personnage d'Ariste une série de caractéristiques qui permettent de le rapprocher de la pensée de Montaigne, dont l'œuvre a été une lecture fondamentale tout au long de la vie de Diderot. Bien qu'il n'ait jamais assumé une position de scepticisme radicale comme celle de Montaigne, il en partage certaines instances sceptiques dont on trouve ici quelques traces et qui deviendront de plus en plus évidentes dans les œuvres suivantes. Pour cette raison, on analysera le rapport avec Montaigne sur le plan philosophique, mais il faut tenir compte

du fait que sur le plan littéraire aussi, il y a un rapport très étroit entre les deux philosophes, ce qui ne fera pas partie de notre travail qui se tient sur le plan philosophique. L'allégorie des pyrrhoniens montre déjà les deux attitudes qui caractérisent le rapport de Diderot envers le scepticisme outré : il le refuse comme insincère et insoutenable et il considère l'idéalisme de Berkeley comme une forme radicale de scepticisme. L'un de nos objectifs est, en effet, aussi celui de montrer quelle conception avait Diderot du scepticisme et quelle était sa position envers le scepticisme outré et envers le scepticisme modéré, ce qui rendra nécessaire aussi d'éclaircir l'usage du terme « sceptique » et « pyrrhonien » au XVIII^e siècle. D'une part, il s'agissait d'un usage polémique, une accusation générique envers les athées et les matérialistes, par les adversaires des libres penseurs et ensuite des encyclopédistes. D'autre part, il y a l'emploi philosophique du terme, avec une distinction de ces deux termes qui prend ses racines dans l'Antiquité. Néanmoins, il faudra en tenir compte, toujours dans son usage philosophique, dans les œuvres de Diderot il y a une oscillation lorsque le philosophe se sert de ces deux termes et il faudra considérer que l'idéalisme de Berkeley rentrait dans les formes outrées de scepticisme.

Avec l'analyse de *La Promenade du sceptique* l'on commence à voir, grâce à la forme figurée de l'histoire philosophique mise en scène par Diderot, le refus de la philosophie entendue comme construction de systèmes, mais aussi de la prétention d'atteindre la vérité par la recherche philosophique. Cela est souligné par l'issue sceptique du texte. Les intentions satiriques de cette œuvre clandestine, en outre, permettent de rapprocher le scepticisme qu'elle exprime et l'effet sceptique de certaines œuvres d'un auteur ancien comme Lucien de Samosate, que Diderot connaissait et avec lequel il est possible de le mettre en parallèle, également à propos de ses œuvres successives comme *Le Neveu de Rameau*.

Enfin ces deux premières œuvres, par leur circulation et par les détails paratextuels peuvent être reconduites à la tradition clandestine. Cet aspect devient encore plus intéressant si l'on considère qu'au XVIII^e siècle la pensée sceptique, spécifiquement dans son lien avec le matérialisme, trouve parmi les auteurs clandestins un milieu privilégié d'élaboration et de circulation. Bien que Diderot n'exprime pas encore dans ces deux premières œuvres le matérialisme qu'il élabore à partir de la *Lettre sur les aveugles*, il y a des éléments qui nous permettent de rattacher l'usage méthodologique du scepticisme par Diderot à la tradition clandestine.

C'est à travers l'analyse de la *Lettre sur les aveugles* (1749) qu'on pourra commencer à voir comment Diderot fait sien un certain nombre d'instances qu'on définit de scepticisme modéré. Dans cette œuvre il affronte un problème très débattu à son époque, le problème de Molineaux, et la solution originelle qu'il propose non seulement est exposée en faisant usage de moyens stylistiques qui ont un effet sceptique, comme les digressions, et il le revendique, mais il se sert aussi d'un certain nombre de tropes sceptiques pour démontrer que notre connaissance dépend de nos sens et qu'on ne peut rien connaître, y compris les mathématiques, d'une manière absolument vraie : un sens plus ou moins change notre perception du monde et la représentation qu'on peut en donner. Ici encore l'on retrouve un nouvel avatar du sceptique, le géomètre aveugle Saunderson, mais cette fois il s'agit d'un personnage qui est surtout le porte-parole d'une position matérialiste et dont le scepticisme constitue un aspect lié à certains aspects philosophiques comme les présupposés ou le statut même de la connaissance.

La présence du scepticisme dans ces premières œuvres de Diderot avait déjà été commentée dans plusieurs études éparses, notre effort dans cette partie initiale a été celui de les rassembler de manière à ce que le rôle du scepticisme qui traverse ces œuvres puisse être pleinement reconnu dans toute son importance. Eclaircir de manière préliminaire les caractéristiques du scepticisme diderotien dans ses premiers écrits nous permettra aussi, dans l'analyse des œuvres successives du philosophe, de démontrer qu'au commencement de son travail comme directeur de l'*Encyclopédie* Diderot ne fait pas disparaître le scepticisme des premières années, mais il continue à se servir de certaines stratégies d'écriture et il n'abandonne pas cette sobriété de la raison qui consiste en l'acte de s'approprier une série d'instances sceptiques aussi dans le sein d'une philosophie décidément constructive comme celle de Diderot. Bien que le matérialisme diderotien devienne progressivement plus complet et que le philosophe élabore pendant ces années une philosophie complexe, bien fondée, et surtout étendue, il continue de se servir de moyens stylistiques sceptiques. En outre, il y a des questions à propos desquelles la position de Diderot s'avère être, à une analyse attentive, une forme de scepticisme modéré.

Ainsi l'on considère que la *Lettre sur les sourds et muets* est un moment de passage important, et l'on voit que la réflexion sur le langage que le philosophe développe dans cette œuvre montre déjà le caractère double de la pensée de Diderot : d'un côté la nécessité de progresser dans les connaissances, de les rassembler,

d'améliorer les définitions des mots pour contribuer au travail collectif de perfectionnement du savoir (d'où le souhait, dans l'*Encyclopédie*, d'une langue parfaite et universelle) ; d'un autre côté, il y a la conscience des limites de l'homme en tant qu'individu et en tant qu'espèce, de l'impuissance et de l'ambiguïté constitutive du langage, du continuel changement de la nature qui échappe à toute tentative de la réduire à des lois certaines, de la difficulté en l'application de tout principe général, soit-il une loi de la nature ou une norme morale. La comparaison avec certaines affirmations de Montaigne et la conception du *Dictionnaire* de Bayle nous aide à entendre ce balancement qui n'implique pas une forme d'indécision, ni une vraie contradiction, mais il est partie du mouvement de la pensée et d'une conception du savoir qui refuse la métaphysique traditionnelle.

Une comparaison philologique entre les articles de Diderot et ceux du *Dictionnaire* de Bayle serait souhaitable, mais l'on n'avait pas ici l'espace suffisant pour la conduire, en raison de l'ampleur d'un travail systématique de ce genre. Pour cette raison, nous nous sommes limités à mettre en relief les aspects généraux les plus importants pour comprendre le rapport entre l'usage du scepticisme comme méthode par Diderot et le scepticisme de Bayle. La comparaison de la réflexion sur la tolérance chez les deux auteurs par contre, occupe un espace plus étendu, puisque dans l'article « Intolérance » de l'*Encyclopédie*, ainsi que successivement dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, Bayle n'a pas seulement été une source, mais c'est précisément sur le fondement sceptique du concept de tolérance qu'il est possible de montrer la convergence de Diderot et Bayle.

Notre effort a été celui de mettre en évidence l'espace réservé au scepticisme au sein des articles de l'*Encyclopédie* écrits par Diderot, dont l'importance ne concerne pas le nombre d'articles dédiés au scepticisme, mais plutôt à l'importance du rôle que le scepticisme joue dans l'ensemble des articles. En effet, le scepticisme est présent aussi comme forme de critique à la métaphysique traditionnelle, et encore comme stratégie à l'intérieur des articles.

Les années de l'*Encyclopédie* sont aussi celles de la composition des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753). Cette œuvre (objet du chapitre 8) propose une élaboration du concept d'interprétation de la nature qui marque la prise de distance définitive de Diderot d'une vue de la science liée à la pensée newtonienne dominée par des lois naturelles conçues comme étant parfaitement exprimables par des équations mathématiques. Notre effort sera celui de montrer que les sciences de la vie naissantes,

qui constituent une référence essentielle pour la conception de la nature et de son interprétation par Diderot et de l'influence de l'empirisme anglais se caractérisent par des instances sceptiques qui touchent les fondements et le statut du savoir.

L'on montrera aussi (chapitre 8.3) que Diderot nous propose un nouvel avatar du personnage du sceptique en mettant en scène D'Alembert dans les trois dialogues qui composent *Le Rêve de D'Alembert*. Une lecture attentive des éléments liés au scepticisme dans cette œuvre permettront de montrer le caractère conjectural du matérialisme ici exposé par Diderot, à savoir de l'effort que le philosophe conduit pour répondre au scepticisme du personnage du géomètre tout en évitant de construire un système dogmatique. L'on montrera que le dépassement du scepticisme opéré par Diderot, non seulement traverse une série d'arguments et de thèmes sceptiques (à partir de celui de la distinction entre la veille et le rêve qui donne le titre au triptyque), mais est conduit par le philosophe de manière à ce que le scepticisme soit en partie inclus dans ses thèses.

L'une des branches de la philosophie diderotienne traversée le plus significativement par l'usage du doute sceptique comme méthode de réflexion est la morale (chapitre 9). Les questions morales montrent que toute sa réflexion est le développement d'un balancement constant entre la centralité de la notion de bien, l'importance de la vertu et le déterminisme, qui rend chaque action la conséquence nécessaire des circonstances. De cette contradiction surgit une conception de la morale comme essentiellement pratique, centrée sur l'habitude, comme dans la pensée des sceptiques. En outre, ici commence à se configurer ce qui deviendra un aspect central dans *Jacques le fataliste* : l'usage de moyens littéraires, les contes et le roman, comme outil de réflexion philosophique qui permet une liberté majeure dans l'écriture. Ainsi, dans les contes, Diderot se sert de cas de conscience pour montrer les difficultés théoriques pour les résoudre, mais aussi les contradictions et les impasses des systèmes de pensée dominants à l'époque. L'on montrera que le philosophe se sert du doute en matière de morale aussi de la manière la plus radicale : en mettant en scène le personnage sceptique et cynique du Neveu de Rameau. Dans le célèbre dialogue entre le philosophe et le parasite, Diderot peut être rapproché, à propos du type de scepticisme de ce dialogue, de Lucien de Samosate, dans ce cas le rapprochement est encore plus significatif puisque les deux se servent de la satire.

La dernière œuvre analysée sera *Jacques le fataliste* (chapitre 10), antiroman où Diderot rassemble tous les moyens stylistiques liés à l'écriture sceptique pour

contraindre le lecteur à s'interroger sur les problèmes philosophiques qui émergent et avec une insistance particulière, il se retrouve à mettre en doute la validité de la thèse qui est celle de l'auteur : le fatalisme. Dans ce roman il émerge aussi ce qu'en partie on a essayé de montrer dans l'analyse des œuvres précédentes (par exemple dans le chapitre 8), à savoir une proximité entre les développements des argumentations de Diderot et celles de David Hume, par exemple sur l'importance de l'affection dans l'accueil ou le refus d'une affirmation ou encore à propos de l'absence d'unité du sujet, bien que les conclusions des deux soient divergentes.

Si l'on n'a pas traité d'autres œuvres, la raison principale est que les éléments sceptiques qu'on peut trouver dans les autres œuvres sont les mêmes que ceux qui caractérisent de manière plus étendue et significative le *corpus* ici considéré. L'on retrouve des éléments stylistiques et un usage du doute sceptique aussi dans les œuvres esthétiques et politiques, ce qui émerge en partie également tout au long de la recherche que nous avons conduit, néanmoins il nous semble que l'essentiel de l'usage du scepticisme comme méthode se trouve dans les œuvres ici analysées. Pour cette raison, rien n'empêche que les éléments sceptiques que nous nous sommes efforcés de mettre en évidence puissent être un objet d'étude aussi pour ce qui concerne les autres œuvres de Diderot.

PREMIERE PARTIE

1746-1751 Du scepticisme au matérialisme.

LE PERSONNAGE DU SCEPTIQUE

1. Le personnage du sceptique dans les *Pensées philosophiques* : les bases d'un scepticisme comme méthode.

1.1 Les *Pensées philosophiques* et la tradition clandestine

Les premiers travaux de Diderot furent une série de traductions de l'anglais auxquelles il se consacra entre 1742 et 1745 : l'*Histoire de la Grèce* de Temple Stanyan, le *Dictionnaire universel de médecine* du Dr. Robert James et les *Principes de la philosophie morale, ou Essai sur le mérite et la vertu, avec réflexions* de Shaftesbury. La traduction de Shaftesbury, notamment, avait été pour le jeune philosophe l'occasion de commencer à développer sa propre réflexion, qu'il avait exposée dans une cinquantaine de notes de bas de page ajoutées à sa traduction en français. Ainsi est-il possible de considérer sa première œuvre véritable, les *Pensées philosophiques* publiées en 1747, comme une poursuite de ce travail, soit en raison de la similitude des thèmes, soit en raison du choix formel d'écrire un recueil de pensées qui, sur le plan stylistique, est très proche des dites notes. Les pensées, contrairement à la forme continue du traité ou de l'essai, permettent à l'auteur de ménager un espace de réflexion au lecteur : il revient à ce dernier de trouver, voire de créer, des liens entre les pensées, ou de tirer des conclusions que l'auteur n'explicite pas. C'est une invitation à une lecture active, qui laisse un certain espace au lecteur ; cet espace deviendra de plus en plus explicite dans les textes successifs et constitue une manière d'interroger le sujet lisant plutôt que de lui offrir un savoir déjà constitué. Bien qu'il s'agisse d'un recueil de pensées, il est possible de reconnaître dans l'alternance des thèses opposées un dialogue entre quatre (ou trois), personnages : le dévot superstitieux, le déiste, sous lequel se déguise Diderot (bien qu'il soit déjà sceptique et rationaliste), l'athée et le sceptique, bien qu'entre les deux la distinction des voix soit parfois difficile à établir. La forme du dialogue, ici seulement ébauchée, sera développée ultérieurement par le philosophe, puisqu'elle se prête particulièrement bien à une écriture plurielle et non dogmatique, c'est une manière de faire du texte un espace de dialogue, un lieu exemplaire de la confrontation philosophique de positions opposées qui se place toujours sous le signe de la tolérance.

1.2 Une œuvre proche de la tradition clandestine et libertine

Dans *Jeunesse de Diderot*, Franco Venturi nous invitait, pour comprendre les *Pensées philosophiques*, à nous « reporter à la littérature plus simple, et souvent plus violente qui se livrait à la polémique des "lumières" sur un terrain plus humble, en répandant libelles et manuscrits¹ ». Plutôt que de les lire à l'ombre des grandes œuvres du passé et, notamment, des « grands noms de Montesquieu, de Fontenelle et de Voltaire qui dominent la première moitié du XVIII^e siècle² ». Le lien de Diderot avec la tradition clandestine deviendra encore plus évident avec les *Bijoux indiscrets* et *La promenade du sceptique*, textes véritablement clandestins qu'il écrira dans les années immédiatement postérieures. Cette perspective nous permettra en effet de porter notre attention sur une source importante du scepticisme diderotien, puisque c'est dans les coulisses de la littérature clandestine que le scepticisme trouve une source de continuité après avoir cessé d'occuper une place de premier plan sur la scène philosophique de la moitié du XVIII^e siècle. Malgré cela, il sera indispensable de parler de Montaigne, Pascal et Voltaire pour comprendre la complexité de la question du scepticisme, car, particulièrement dans les *Pensées philosophiques*, des références et des renvois implicites sont faits à ces penseurs.

Le renvoi à la tradition des écrits clandestins est manifeste dès le frontispice du texte : Diderot en effet recourt à une série d'éléments para-textuels qui nous fournissent des indications précieuses pour la compréhension de ce lien. Bien qu'il ne s'agisse pas, à proprement parler, d'une œuvre clandestine (rien, en effet, ne permet de supposer une circulation sous le manteau avant la publication³), lesdites *Pensées* sont parues anonymement, avec de fausses indications sur le lieu d'impression et sur le libraire, autant d'éléments typiques de cette tradition. L'indication, « Au détriment de la Compagnie », renforce cette thèse, puisque il s'agit probablement d'une référence railleuse à la « Compagnie de Jésus », comment le fera plus tard le baron d'Holbach lors de la publication de sa *Théologie portative* (1776), en indiquant comme éditeur et lieu d'édition : « Rome, avec permis et privilège du conclave⁴ ».

¹ F. Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, p. 73. Peu après, Venturi ajoute : « Les "*Pensées philosophiques*" se rattachent à cette littérature, mal connue, des philosophes les plus humbles, par le besoin qu'elles montrent de résumer une foi en quelques pages, et d'aborder tous les problèmes que pose à l'auteur l'affirmation de son hétérodoxie. », p. 74.

² *Ivi*, p. 73.

³ Cf. G. Artigas-Menant, « Introduction » à *La lettre clandestine*, Paris, PUPS, n° 19/2011, p. 15.

⁴ Pour d'autres exemples de cet usage des fausses indications du lieu d'impression et de l'éditeur, je renvoie à l'analyse de J.C. Bourdin, dans son *Introduction aux Pensées philosophiques*, Paris, Flammarion, 2007, p. 14.

D'autres éléments introduisent encore le texte, notamment les deux citations qui accompagnent le titre : « *Piscis hic non est omnium* » et « *Quis leges hæc ?* ». Pour ce qui concerne la première citation, « *Piscis hic non est omnium* », soit « Ce poisson n'est pas pour tout le monde », elle nous indique le public restreint auquel Diderot s'adresse à la façon des auteurs clandestins. À cette citation fait suite une seconde, tirée de la première satire de Perse, « *Quis leges hæc ?* », c'est-à-dire « Qui lira ceci ? ». Mettre en évidence le fait que l'œuvre s'adresse à un public d'élite était à la fois une stratégie prudentielle des auteurs clandestins et un moyen de montrer qu'ils avaient conscience que, quoiqu'ils fussent animés de bonnes intentions envers le peuple qu'ils voulaient servir, ce peuple même n'aurait pas eu les outils et l'éducation pour comprendre la portée de leurs ouvrages⁵. Diderot lui-même se sert de ce double sens en se posant la question du public, d'autant qu'après, dans les lignes d'introduction il explicite l'objet de cette œuvre :

J'écris de Dieu ; je compte sur peu de lecteurs, et n'aspire qu'à quelques suffrages. Si ces pensées ne plaisent à personne, elles pourront n'être que mauvaises ; mais je les tiens pour détestables, si elles plaisent à tout le monde.

La déclaration des intentions de l'auteur et son souhait d'une audience limitée ont ceci d'apparemment étrange : que Diderot va traiter un sujet, Dieu, qui du point de vue catholique devait avoir une portée générale, puisque, comme nous le rappelle J.-C. Bourdin, le mot grec *katholikòs*, signifiait originellement « universel⁶ », mais il déclare ne compter que sur « quelques suffrages ». Est-ce un désir contradictoire que de vouloir parler d'un objet universel à un public restreint ? Ou est-ce que, au fond, Diderot entend dire que la vérité ne pouvait être partagée que dans une forme étroite, certes étendue aux honnêtes hommes et aux philosophes, mais inadaptée au peuple, comme c'était le cas pour les écrivains clandestins, et comme semble suggérer la conclusion : « mais je les tiens pour détestables, si elles plaisent à tout le monde » ? L'apparent paradoxe de vouloir parler de Dieu à un public réduit s'explique par la *manière* dont Diderot va en parler, car il ne traite pas ce sujet du point de vue catholique et il ne plaide pas du tout la cause de l'Église, donc il ne compte pas sur une appréciation vaste et universelle. Ainsi,

⁵ « Le peuple (tous ceux, en définitive, qui ne se soucient guère de la recherche de la vérité et ceux, beaucoup plus nombreux, qui n'en ont pas les moyens) se voit ainsi reconnaître le droit au savoir. Il est vrai que cette revendication peut paraître, par certains côtés, absurde : comment découvrir la vérité par l'intermédiaire de ces ouvrages à des gens qui ne savent pas lire ? Le problème perd de son actualité quand on considère la faible portée pratique d'un tel programme dans les conditions de la clandestinité », M. Benitez, « Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins », dans *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., p. 204.

⁶ J.-C. Bourdin, « Introduction », dans *Pensées philosophiques*, p. 7-56, Paris, Flammarion, 2007, p. 18.

le philosophe explicite dès les premières lignes l'intention peu orthodoxe du texte, puisque l'objectif qu'il poursuit dans ses *Pensées* est de proposer non seulement une critique de la superstition et de la religion, mais aussi à mettre les bases pour ce qu'il considère la méthode de la pensée philosophique.

La méthode critique des *Pensées philosophiques* prévoit de soumettre toute connaissance au crible du doute, *in primis* l'idée de Dieu et avec elle les fondements de la religion et les arguments corrélationnels. En conséquence, aux éléments formels qui relient les *Pensées philosophiques* à la tradition clandestine, s'ajoute la nature des sujets traités : la critique rationaliste de la philosophie et de la religion, les références aux traditions culturelles alternatives ou l'individuation des signes d'erreur ou des faussetés contenues dans les textes classiques⁷.

Pourtant, dans ces lignes et dans les exergues qui les précèdent, Diderot touche à la question de l'élitisme et aborde le problème de la nature du public auquel sont destinés les ouvrages de philosophie, ce qui fera l'objet d'une discussion entre le personnage d'Ariste et son ami Cléobule dans *La Promenade du sceptique*. Dans cette dernière œuvre de 1749, l'attitude consistant à s'adresser à un public restreint appartient au sceptique Cléobule et il n'est pas exclu que les exergues des *Pensées philosophiques* puissent aussi se rattacher à la discipline du sceptique qui s'adresse seulement à soi-même et à ceux qui lui ressemblent, puisque ce que le sceptique écrit « a moins pour fin de redresser nos travers que de veiller à ce que nous ne retombions pas dans la servitude du dogmatisme, que nous soyons toujours à même de nous en libérer⁸ ». L'écriture sceptique, n'est pas destinée à la majorité des gens, vu que leur esprit ne saurait être corrigé et ne tirera aucun avantage de cette lecture. Bien que présente, cette attitude de l'écriture sceptique n'est pas assumée par Diderot : son scepticisme comme méthode n'est pas contraire à l'engagement dans le combat des Lumières. Du reste, nous pouvons dire la même chose pour le scepticisme des Lumières en général⁹, et cela sera un point de divergence entre Diderot et David Hume dont il ne partageait pas l'attitude conservatrice¹⁰.

⁷ Cf. G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, 2008, p. v.

⁸ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer : trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, 2001, p. 463.

⁹ Cf. M. Benítez, *ouvr. cit.*, note 15, p. 317.

¹⁰ Dans la lettre du 22 février 1768 adressée à D. Hume, Diderot écrit : « Vous croyez notre intolérance plus favorable aux progrès de l'opinion humaine que votre liberté presque illimitée. Cela se peut. Les d'Holbach, Helvétius, Morellet, Suard, qui ne sont pas tout à fait de votre avis, du moins à en juger par leurs discours et leurs écrits, n'en sont pas moins sensibles à votre souvenir. » Diderot, CORR., VIII, p. 17.

Le problème de la réception d'une œuvre philosophique audacieuse et innovante par un public qui n'est pas prêt ou bien dans le contexte d'une répression qui force la philosophie à s'enfermer dans le cercle étroit d'une petite élite, fera toujours partie de la dynamique de réflexion, de l'écriture et de la publication des œuvres de Diderot. Le philosophe, fervent partisan de la nécessité de la publicité et de la constitution d'un espace public d'échange de la connaissance, aura parfaitement conscience, surtout après son incarcération au donjon de Vincennes en 1749, du difficile rapport au pouvoir, mais aussi de la nécessité que le public puisse avoir les instruments nécessaires pour comprendre les œuvres.

C'est encore dans le paratexte que Diderot manifeste cette exigence de s'engager dans la bataille philosophique, d'introduire avec vigueur de nouvelles idées et surtout une nouvelle approche philosophique. Le titre qu'il choisit pour son recueil, *Pensées philosophiques*, renvoie aux grands maîtres à penser du passé et du présent : notons la double référence aux *Pensées* de Pascal, dans un sens polémique, et aux *Lettres anglaises* (1734) de Voltaire, mieux connues à l'époque sous le titre de *Lettres philosophiques*, en hommage à celui qu'il appellera plus tard son « cher maître ». Aux critiques que Voltaire avait formulées contre Pascal dans ses *Lettres*, s'ajoutent celles de Diderot, comme dans une espèce de dialogue qui traverse les siècles où Pascal répond à Montaigne, Voltaire critique Pascal et Diderot ajoute sa voix à cette polémique, prenant position contre Pascal, à côté Voltaire et à la défense de Montaigne. Cette œuvre polémique sur la religion en interroge les sources selon une réflexion conduite à partir des nouveaux principes de recherche de la vérité, qui émergent progressivement, et sont utilisés pour réfléchir à l'ordre social et aux mœurs.

1.3 Un dialogue caché entre quatre personnages ou bien trois.

Diderot ouvre les *Pensées philosophiques* en traitant des passions et, reprenant la réflexion entamée dans ses annotations à Shaftesbury, il en fait l'éloge et, à l'instar de l'auteur anglais, réhabilite la notion d'enthousiasme. Il s'oppose à la tradition chrétienne qui tendait à étouffer et à contraindre les passions. Un homme sans passions, selon lui, serait un monstre, et un homme qui n'a que des passions sombres, pourra être seulement un homme commun, mais jamais un génie. Le problème du désordre qui découle des passions ne dépend pas tant des passions que de l'harmonie établie, ou non, entre elles. À partir de la sixième pensée, la critique de l'auto-mortification se spécifie comme reproche adressé aux dévots superstitieux sur la question du statut des passions et des

pratiques de l'ascétisme (pensées I-VII). Le délicat rapport entre la nécessité de modérer les excès et les grandes passions qui conduisent l'homme de génie à la découverte et à la création, nous invite à établir une harmonie des passions individuelles loin de toute forme de contrainte et de discipline excessive. Pour ce qui concerne le scepticisme, jamais nous ne trouverons chez Diderot un éloge de l'imperturbabilité ou une recherche de l'ataraxie. Du reste, les sceptiques modernes en général pensent que « l'ataraxie n'a rien de désirable, elle laissera le navire immobile, abandonné du secours des vents, au milieu d'une mer bien trop calme pour ne pas ressembler à une mare croupissante¹¹ »; ni Montaigne, ni Bayle, ni les sceptiques fidéistes, ni Hume, n'avaient pour fin l'aphasie et l'ataraxie qui en est le corollaire. Bien loin de ce but, Diderot se sert du doute pour tenter de démontrer l'absurdité d'une contrainte excessive des passions qui « anéantit la grandeur et l'énergie de la nature¹² », et nous montre que cette idée est liée à la conception d'un Dieu vengeur et colérique. Son effort de mise en discussion de la question de la mortification du corps pratique profondément enracinée dans la tradition chrétienne, s'explicite dans la pensée VII, où il met en place l'usage le doute accompagné de l'ironie visant à remettre en question les croyances traditionnelles :

Qui a renfermé dans ces cachots tous ces cadavres plaintifs ? quels crimes ont commis tous ces malheureux ? [...] Qui les condamne à ces tourments ?...*Le Dieu qu'ils ont offensé*... Quel est donc ce Dieu ?...*Un Dieu plein de bonté*... Un Dieu plein de bonté trouverait-il du plaisir à se baigner dans les larmes ? les frayeurs ne feraient-elles pas injure à sa clémence ? Si des criminels avaient à calmer les fureurs d'un tyran, que feraient-ils de plus¹³ ?

Selon un usage qu'on retrouvera souvent dans les pages de Diderot, il pose ici une série très serrée de questions, selon un procédé analogue à celui utilisé dans la pensée précédente:

Ce qui fait l'objet de mon estime dans un homme, pourrait-il être l'objet de mes mépris dans un autre ? non, sans doute. [...] Croirai-je qu'il était réservé à quelques-uns, de pratiquer des actes de perfection que la nature et la religion doivent ordonner indifféremment à tous ? Encore moins. Car d'où leur viendrait ce privilège exclusif¹⁴ ?

Questionnement poursuivi dans la pensée XI :

mais d'où naît cette différence de sentiments, entre des gens qui se prosternent aux pieds des mêmes autels ? La piété suivrait-elle aussi la loi de ce maudit tempérament¹⁵ ?

¹¹ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit., p. 634.

¹² Diderot, DPV, II, Pensée III, p. 18.

¹³ *Ivi*, p.19-20.

¹⁴ *Ivi*, Pensée VI, DPV, II, p. 19.

¹⁵ Diderot, DPV, II, Pensée XI, p. 21.

Soulever des questions et des doutes n'est pas faire preuve de scepticisme, c'est simplement adopter l'attitude du philosophe. Cependant, les questions ne sont pas seulement posées pour mieux comprendre, mais aussi pour ébranler un système de croyances. Diderot montre la contradiction contenue dans la conception d'un Dieu à la fois vengeur et miséricordieux, et prend position contre les superstitieux. Si les châtements ne sont pas compatibles avec la bonté de Dieu, alors c'est tout le système de punition et de récompense qu'il faut mettre en doute; au contraire, si le châtement doit suivre nécessairement le péché, c'est la bonté de Dieu qui est mise en doute. C'est une contradiction sur laquelle le philosophe reviendra plusieurs fois et c'est à partir de cette incohérence que Diderot introduit l'idée que l'athéisme est moins injurieux pour Dieu que la superstition. Il commençait ainsi son travail de réhabilitation de l'athéisme, en développant dans une perspective athée les réflexions sur la conscience errante de Bayle, qui culminera quelques années plus tard dans l'*Encyclopédie*.

Les positions soutenues par le dévot sont rapidement écartées puisque « le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination¹⁶ » et l'argumentation développée par ce personnage ne peut pas résister au questionnement de la raison. Les interlocuteurs qui semblent rester sur le terrain sont donc le déiste, l'athée et le sceptique. Néanmoins, la distinction entre ces deux dernières est problématique car, en effet, le mot sceptique au XVIII^e siècle est souvent utilisé comme synonyme de matérialiste¹⁷ et d'athée¹⁸, et il ne faut pas l'oublier dans l'interprétation de cette partie centrale des *Pensées philosophiques*. En particulière, rappeler cette assimilation entre sceptique et athée/matérialiste, nous semble utile pour éclaircir la pensée XXII où Diderot traite des différentes catégories d'athées. Le philosophe distingue entre les *vrais athées*, qui considèrent « qu'il n'y a point de Dieu »; les *athées sceptiques*, définis comme ceux « qui ne savent qu'en penser [de l'existence de Dieu], et qui décideraient volontiers la question à croix ou pile¹⁹ »; et enfin les *fanfarons* qui voudraient que Dieu n'existât pas, « qui font semblant d'en être persuadés, qui vivent comme s'ils l'étaient²⁰ ».

¹⁶ Diderot, *Ivi*, Pensée XIII, p. 21.

¹⁷ J. Spink, « Pyrrhonien » et « sceptique » synonymes de « matérialiste » dans la littérature clandestine » dans O. Bloch (dir.), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p.145-146.

¹⁸ Cf. G. Paganini, « L'apport des courants sceptiques à la naissance des Lumières radicales », dans C. Secrétan, T. Dagron et L. Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières "radicales" ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 88-91.

¹⁹ Diderot, DPV, II, Pensée XXII, p. 30.

²⁰ *Ibidem*.

Dans la *Réponse aux questions d'un provincial* (1704), Bayle avait tracé la distinction entre les *sceptiques*, qui ne décident rien, et les *athées positifs*, qui se prononcent en faveur de l'athéisme, mais l'irrésolution des sceptiques est considérée par Bayle comme une forme d'athéisme puisque, à partir du moment où le Théisme est regardé comme un problème, le sceptique se pose déjà du côté des non-théistes ou des athéistes. C'est ainsi que, pour Bayle, « ce qui était pour les anciens irrésolution ou suspension sceptique penche, parmi les chrétiens, bien plus du côté de l'athéisme que de l'agnosticisme²¹ ». La figure de l'athée sceptique inventée par Bayle est tout à fait absente dans le scepticisme ancien, puisqu'elle concerne un problème qui ne se posait pas dans l'Antiquité, vu que la croyance religieuse était un ensemble d'orientations non dogmatiques qui définissaient une appartenance civique, une communauté de lois et de coutumes. Au contraire, dans la modernité, la coexistence du doute et de la croyance était bien plus difficile, puisque les contenus dogmatiques du christianisme rendaient la suspension du jugement suspecte d'être une forme d'athéisme : le doute suffisait déjà à miner les fondements de la religion. Il reste à voir si, dans les *Pensées philosophiques*, la distinction posée par Diderot dans la pensée XXII entre le sceptique et l'athée sceptique est maintenue. Le sceptique, on le sait, est celui qui met tout en doute et qui « n'est point décidé » sur « l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites²² », mais dans la pensée XVI, Diderot avait posé une question à propos des vraies athées : « On demandait un jour à quelqu'un, s'il y avait de vrais athées. Croyez-vous, répondit-il, qu'il y ait de vrais chrétiens²³ ? » Or, dans toute la première partie, Diderot a montré les contradictions du Dieu biblique et l'impossibilité de pratiquer une religion qui se donne comme objectif la ruine des passions²⁴, comme il dira des années plus tard dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** :

S'il prenait en fantaisie à vingt mille habitants de Paris de conformer strictement leur conduite au Sermon sur la montagne. – Eh bien, il y aurait quelques belles gorges plus couvertes. Et tant de fous que le lieutenant de police ne saurait qu'en faire, car nos Petites-Maisons n'y suffiraient pas²⁵.

La négation certaine de l'existence de Dieu semble aussi difficile que la démonstration de son existence et de la réelle pratique de la religion chrétienne telle que prescrite par

²¹ G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, ouvr. cit. p.89.

²² Cf. Diderot, DPV, II, Pensée XXIII, p.30.

²³ *Ivi*, Pensée XVI, p. 23.

²⁴ Cf. *Ivi*, Pensées VI-XI, p. 19-21.

²⁵ Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de ****, éd. Etablie par R. Desné, G. Goggi, D. Kahn et al., Paris, Hermann, 2009, extrait du volume XXVII de l'édition DPV, p. 35; dans ce même texte, Diderot répète la question rhétorique des *Pensées philosophiques* : « Mais, madame la Maréchale, est-ce qu'il y a des chrétiens ? Je n'en ai jamais vu. », p. 33.

l'Église, car si croire en « l'immensité des possibles » est un acte pusillanime, ne voir aucune autre possibilité que ce qui est apparaît téméraire : « L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit²⁶ ». Croire trop peu est, pour l'auteur des *Pensées philosophiques*, aussi risqué que de croire trop, ou de croire sans s'interroger. Il semble que seul le scepticisme puisse garantir de ces deux excès opposés²⁷. Mais que dire des athées sceptiques ? Dans la pensée XXIII, le scepticisme est vu comme une position un peu incertaine entre deux bien définies : « Le sceptique a donc, pour être vertueux, un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste²⁸ »; et encore, si la vertu de l'athée manque de fondement, celle du sceptique « serait fondée sur un *peut-être* »²⁹. Néanmoins nous n'avons aucune spécification à propos de la différence entre un athée sceptique et un sceptique, et cela parce que Diderot nous fait « glisser³⁰ » de l'un à l'autre sans donner aucune explication et sans plus parler des athées sceptiques. Au contraire, les caractéristiques du sceptique, qui occupent toute la partie centrale de l'œuvre, sont de plus en plus précises, dans un portrait qui exprime les principes d'un usage critique de la raison dont Diderot se servira tout au long de sa réflexion philosophique.

Il y a, dans les *Pensées philosophiques*, deux autres distinctions importantes : la différence entre le Pyrrhonien et le Sceptique et celle entre un vrai scepticisme et un « semi-scepticisme ». Jacques Chouillet a souligné la distinction que Diderot établit dans ce texte entre le vrai sceptique, qui cherche la vérité, et le pyrrhonien, qui se contente de jouer avec les termes. Si par *pyrrhonien* on entend quelqu'un qui doute de tout et persiste dans cet état de suspension du jugement, il est possible d'affirmer que Diderot considère cette position philosophique comme une impossibilité, d'où l'affirmation de la pensée XXX : « rendez sincère le pyrrhonien, et vous aurez le sceptique³¹ », et l'ironie piquante réservée au personnage de Zénoclès dans *La Promenade du sceptique*. Toutefois, à l'exemple de Miguel Benítez³², on n'insistera pas trop sur cette distinction comme sur celle que nous avons indiquée dans le paragraphe précédent. Si Diderot se sert ici de cette classification, on doit la considérer avec une

²⁶ Diderot, DPV, II, Pensée XXXII, 35.

²⁷ Cf. *Ivi*, Pensée XXXIII, p. 35.

²⁸ *Ivi*, p. 30.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cf. M. Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* [SVEC] 238, 1985, Oxford, Voltaire Foundation, p. 233.

³¹ Diderot, DPV, II, p. 35.

³² « Le fait est qu'à trop priser l'originalité que l'on suppose être celle de Diderot par l'établissement d'une distinction inusuelle dans son siècle entre scepticisme et pyrrhonisme on oublie sa véritable démarche. », M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., note 15, p. 317.

certaine circonspection, comme nous l'avons fait avec la distinction entre l'*athée* et l'*athée sceptique*. Dans le cas des distinctions entre les différentes typologies de scepticisme, il est plus pertinent signaler la fluctuation entre le terme sceptique et le terme pyrrhonien que leur distinction dans l'usage qu'en fait Diderot, et d'ailleurs à l'époque la discrimination entre les deux types de scepticisme n'était pas usuelle.

Quelques années plus tard, dans les deux entrées dédiées au scepticisme dans l'*Encyclopédie*, bien que la distinction entre les sectateurs de Pyrrhon et les sceptiques académiques soit très clairement définie du point de vue historique avec l'indication de l'extinction de la secte pyrrhonienne avec Énésidème, contemporain de Cicéron, l'usage des deux mot varie, et Diderot les utilise, la plupart du temps, comme des synonymes. Alors il sera peut-être plus intéressant de voir quels sont les traits que Diderot reconnaît comme les vraies caractéristiques du sceptique, et comment ils doivent être considérés comme les qualités propres de la bonne philosophie selon Diderot (voir *infra* chapitre 7).

Dans la pensée XXIV, le vrai sceptique est défini comme celui qui « a compté et pesé les raisons », qui soumet à « un examen profond et désintéressé³³ » les raisonnements et les preuves que l'on donne de la vérité (ou de ce que l'on considère comme telle). Mettre en balance attentivement les multiples raisons, le pour et le contre, et les preuves est la seule attitude permettant d'éviter des jugements qui tranchent trop hâtivement sur des questions délicates en tombant dans le dogmatisme. À cet égard, Diderot cite Montaigne :

On me fait haïr les choses vraisemblables, [...] quand on me les plante pour infaillibles. J'aime ces mots qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions, à l'aventure, aucunement, quelquefois, on dit, je pense, et autres semblables : et si j'eusse eu à dresser des enfants, je leur eusse tant mis en la bouche cette façon de répondre enquestante et non résolutive, *qu'est-ce à dire, je ne l'entends pas, il pourrait être, est-il vrai*, qu'ils eussent plutôt gardé la forme d'apprentifs à soixante ans, que de représenter les docteurs à l'âge de quinze³⁴.

Ce sont des considérations pédagogiques que Montaigne exposait quant à l'importance de ne pas assumer les notions vraisemblables comme vraies, c'est-à-dire qu'il soulignait l'importance d'exercer un regard critique dès l'enfance. On retrouve ici l'un des éléments centraux de la pensée de Montaigne : l'attitude « enquêtante » de sa philosophie, cette « forme d'apprentifs » qu'il a lui-même gardée. Les doutes qu'il pose sur la possibilité de la connaissance humaine, fondée sur la faillibilité de nos sens et sur

³³ Diderot, DPV, II, p. 31.

³⁴ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §XI, texte imparfaitement transcrit par Diderot, DPV, II, p. 31.

la faiblesse de l'entendement humain, conduisent Montaigne à admettre que la croyance est l'unique possibilité qu'il nous reste. Ce n'est certainement pas ce genre de doute et d'attitude que souhaite Diderot. C'est dans l'anthropologie sceptique de Montaigne que Diderot trouve des éléments utiles. L'anthropologie sceptique est développée par Montaigne à partir du lien entre le doute et la croyance : le doute « est une oscillation naturelle de l'esprit entre différents états de stabilité relative appelés croyances³⁵ ». Si l'homme est ainsi constitué, il ne faut pas se hâter dans le jugement, qui autrement serait téméraire. Diderot fait sienne la leçon montaignienne, et c'est pour cette raison que les deux pensées suivantes posent également des questions de pédagogie. « On nous parle trop tôt de Dieu », écrit-il dans la pensée XXVI, poursuivant ainsi le raisonnement sur le problème d'enseigner aux enfants, au même âge, « l'une des plus importantes vérités » et des « préjugés ridicules » (pensée XXV), c'est pourquoi les idées se confondent et le rôle de Dieu manque ses buts : relégué et confondu avec les préjugés, il risque d'être oublié et de n'être plus un guide pour bien agir³⁶. Mais, comme Diderot l'affirmait dans la pensée XXIV, « ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements », c'est difficile d'apprendre à douter et maintenir une attitude critique. Sur cet examen attentif, précis et audacieux se croisent deux motifs : la difficulté de demeurer dans l'incertitude dans le cas où il est impossible de trouver une réponse certaine, donc « la patience et le courage » qui sont nécessaires et l'oisiveté ou indolence des sceptiques.

Quand la force de soutenir le doute manque, que le sujet est trop 'faible' et 'pusillanime' et qu'« il se laisse effrayer par les conséquences », nous sommes face à un semi-sceptique tel que Diderot le décrit à la pensée XXXIV :

Un superstitieux qui croit honorer son Dieu par les entraves où il met sa raison ; une espèce d'incrédule qui craint de démasquer à lui-même ; car si la vérité n'a rien à perdre à l'examen, comme en est convaincu le semi-sceptique, que pense-t-il au fond de son âme de ces notions privilégiées qu'il appréhende de sonder, et qui sont placées dans un recoin de sa cervelle, comme dans un sanctuaire dont il n'ose approcher³⁷ ?

Le semi-sceptique en question est, selon toute probabilité, Pascal³⁸, adversaire direct de la critique de Diderot. Il est cité seulement deux fois dans les *Pensées philosophiques* (pensées XIII et XIV), mais c'est contre l'esprit du christianisme qu'il représente, avec ses superstitions et un Dieu qui « n'est qu'un être d'imagination³⁹ », donc c'est un

³⁵ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit., p.33.

³⁶ Cf. Diderot, DPV, II, Pensée XXVI, p. 33.

³⁷ Diderot, DPV, II, p. 35.

³⁸ Voir M. Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », art. cit., p. 235.

³⁹ Diderot, DPV, II, Pensée XIII, p. 21.

Pascal un peu stylisé, parfois caricaturé, mais encore reconnaissable, si bien que Voltaire ne manquera pas, dans ses notes, de l'identifier à ce texte. Diderot reconnaît à Pascal de la profondeur (« Pascal avait de la droiture »), mais lui reproche de s'être servi seulement à moitié de sa raison :

qu'il se fût livré à la recherche de la vérité, sans réserve et sans crainte d'offenser Dieu, en se servant de tout l'esprit qu'il en avait reçu ; et surtout, qu'il eût refusé pour maîtres des hommes qui n'étaient pas dignes d'être ses disciples⁴⁰.

C'est Pascal, qui s'était servi du doute, mais aussi affirmé la nécessité de se soumettre à la foi, et l'argument du pari ne pouvait être pour Diderot que l'une des choses les plus contraires à une voie de croyance en accord avec la raison. C'est probablement encore Pascal qu'on peut voir mis en cause dans la pensée XXVIII, quand Diderot parle des esprits bouillants, des imaginations ardentes qui « aiment mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun⁴¹ », qui préfèrent rester attachés à des « branches » dont ils connaissent la « faiblesse » (à savoir une foi que leur raison ne peut pas assurer) plutôt que de s'abandonner aux eaux du « torrent » du pyrrhonisme. Mais le vrai sceptique répond, sans inquiétude aucune, que ce n'est pas sa faute si sa raison est demeurée muette quand il l'a questionnée à propos de son état. Bayle avait, lui aussi, mis en garde contre l'attitude consistant à prendre position face aux questions indécidables :

Dans les choses où il n'y a point plus de raisons d'un côté que de l'autre, le tort est toujours plutôt du côté de ceux qui affirment, que du côté de ceux qui suspendent leur jugement⁴².

Quant à la question de l'indolence, Diderot souligne la force nécessaire pour soutenir la cautèle du sceptique que Pascal reprochait à Montaigne et tourne l'argument contre Pascal lui-même : « L'ignorance et l'*incuriosité* sont deux oreillers fort doux ; mais pour les trouver tels, il faut avoir *la tête aussi bien faite que Montaigne*⁴³ ». Diderot insiste sur la différence de pénétration et d'attitude philosophique qui subsiste entre ceux qui soutiennent certaines thèses sans les avoir examinées rigoureusement et ceux qui, avec un effort considérable, demeurent dans l'incertitude plutôt que de soutenir quelque chose qu'ils n'ont pas mis en balance : « Toute ma vie j'ignorerai sans chagrin ce qu'il m'est impossible de savoir⁴⁴ ». Dans cette pensée, le philosophe suggère à

⁴⁰ *Ivi*, Pensée XIV, p. 22.

⁴¹ *Ivi*, p. 33.

⁴² P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète* [1683], éd. A. Prat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994, §XV, p. 52.

⁴³ Diderot, DPV, II, Pensée XXVII, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*.

demi-mot l'objet de cette ignorance, comme cela deviendra explicite dans les œuvres suivantes avec sa vigoureuse polémique antimétaphysique : c'est une perte de temps se consacrer aux questions métaphysiques les plus abstraites, et malgré cela Diderot constate que souvent des esprits brillants recherchent encore, après des siècles de querelles d'écoles sans solution, la réponse à certaines questions qui sont hors de notre portée. Le sceptique, au contraire, ne regrette pas l'impossibilité de trouver une réponse, et il ne s'acharne pas dans une recherche similaire, puisque il est prêt à admettre que si l'on n'a pas réussi à obtenir une solution et des connaissances certaines, c'est parce que celles-ci sans doute ne nous sont pas fort nécessaires⁴⁵. Diderot n'écrivait pas à propos de la connaissance en général: son personnage sceptique parle contre les spéculations abstraites en matière de théologie et de métaphysique. Si en matière de religion le sceptique ne parvient pas, à travers son examen critique, à des certitudes, pourquoi devrait-il regretter une connaissance qu'il lui est impossible d'atteindre ? Diderot conclut la pensée XXIV par une citation de Voltaire qui renforce ce qu'il vient d'affirmer : « J'aimerais autant, a dit un des premiers génies de notre siècle, m'affliger sérieusement de n'avoir pas quatre yeux, quatre pieds et deux ailes⁴⁶ ». Voltaire, à son tour, dans ce passage citait Pascal avant de le réfuter :

l'homme sans lumière. Abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant. [...] Quel est l'homme sage qui sera prêt à se pendre, parce qu'il ne sait pas comme on voit Dieu face à face, et que sa raison ne peut débrouiller le mystère de la Trinité ? Il faudrait autant se désespérer de n'avoir pas quatre pieds et deux ailes⁴⁷.

Il s'agit d'un aveu prudent d'une impossibilité de savoir, attitude bien différent de l'ignorance qui se refuse à exercer sa raison. Dans la pensée XXIX, Diderot passe à la première personne et affirme ce qui représente le fondement de toute recherche, mais qui souligne de nouveaux les bornes du sujet connaisseur :

On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve. Un sophisme ne peut-il pas m'affecter plus vivement qu'une preuve solide ? je suis nécessité de consentir au faux que je prends pour le vrai, et de rejeter le vrai, que je prends pour le faux : mais qu'ai-je à craindre, si c'est innocemment que je me trompe⁴⁸ ?

⁴⁵ Cf. *Ibidem*

⁴⁶ *Ivi*, p. 34.

⁴⁷ Voltaire, *Lettres philosophiques*, [1734] dans *Mélanges*, éd. J. Van Den Heuvel, Paris, Gallimard, 1961, lettre XXV, p.109-110.

⁴⁸ Diderot, DPV, II, p. 34.

Dans la pensée XXIX, Diderot passe ainsi de la troisième à la première personne « pour lancer en son nom propre une profession de foi⁴⁹ », de cette pensée à la pensée XXXI, par la bouche du sceptique, il explicite le rôle méthodique du scepticisme dans sa pensée philosophique. Une bonne philosophie commence par le doute, comme chez Descartes lui aussi héritier des sceptiques⁵⁰. Tout doit être analysé, rien ne peut être considéré comme déjà démontré : le doute « doit être général » car il est la « pierre de touche » de la vérité. Le questionnement sceptique est, selon Diderot, le commencement de l'examen philosophique de chaque problème, mais le scepticisme généralisé qui n'épargne rien, n'a pas comme objectif la mise en suspens du jugement ou l'avilissement de la raison humaine. Le doute doit regarder toute chose, puisque pour introduire le nouveau type de savoir – c'est-à-dire le savoir des Lumières qui trouvera son expression majeure dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* – il est nécessaire de se libérer des héritages de la tradition qui empêchent d'avancer avec la connaissance et de se défaire de toute forme de dogmatisme. Donc, le scepticisme constitue le premier pas d'un emploi critique de la raison, mais il sera aussi utilisé par Diderot en tant que stratégie antidogmatique, puisque le philosophe n'entend pas substituer à la vieille connaissance, un savoir nouveau avec la même constitution dogmatique. Il s'agit d'introduire, dans les différents domaines de la connaissance, une attitude à la recherche capable de faire un usage libre et critique de la raison, de se débarrasser des préjugés et avec ceux-ci de l'oppression exercée par ceux qui détiennent le pouvoir. De plus, dans cette série de pensées, le philosophe explique que le scepticisme est incontestablement la source de la pensée véritablement philosophique. La philosophie se constitue avant tout comme une recherche de la vérité, dans son sens original d'amour de la connaissance, (*φιλεῖν*, amour, et *σοφία*, savoir), et non comme un système de connaissance. C'est une exigence de recherche de la vérité et non de possession de la sagesse ou de la vérité, en conséquence il est possible de se tromper dans cette enquête, puisque nous ne pouvons jamais avoir la certitude absolue de ce que nous connaissons, comme il est explicité dans la pensée XXIX. Diderot, donc, défend les droits de la conscience errante déjà revendiqués par Bayle dans les *Pensées diverses sur la comète*, mais aussi dans son *Dictionnaire*. Il affirme le principe, constant dans toute sa pensée, qu'on ne peut pas

⁴⁹ J. Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », *Dix-huitième siècle* 1, 1969, Paris, La Découverte, p. 199.

⁵⁰ Nous avons déjà fait allusion à la complexité du rapport de Descartes avec la tradition sceptique dans notre introduction, au paragraphe 3.

damner un homme pour de mauvais raisonnements. Tous les critères d'évaluation des comportements et des actions des hommes (y compris la recherche de la vérité) proposés par Diderot dans les *Pensées philosophiques* démontrent qu'il était à la recherche d'un critère moral indépendant de la religion et fondé sur l'examen de la raison, auquel, donc, quiconque soit raisonnable puisse se rallier. Or, condamner l'effort sincère de quelqu'un dans la recherche de la vérité et de Dieu en raison du fait qu'il n'est pas parvenu, avec ses moyens, aux « justes conclusions » n'est pas sensé, sur le plan de la raison, et n'est pas cohérent avec l'idée d'un Dieu bon et juste, du point de vue de la religion chrétienne. Il réaffirmera ce principe aussi dans le volume XIII de l'*Encyclopédie*, publié en 1765, « ce n'est ni la vérité, ni la fausseté qui nous rend innocents ou coupables aux yeux de l'être souverainement juste et bon, mais la sincérité avec nous-mêmes⁵¹ »; dans le conte *Qu'en pensez-vous*⁵² ? (1765), ou encore en 1775, dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de****. C'est éventuellement la superstition qui peut vraiment déplaire à Dieu, mais certainement pas les erreurs dues aux limites de l'homme, puisque telle est la créature qu'il a créée.

Diderot a retenu de Montaigne l'idée que nous sommes sujets à l'erreur non seulement par nos sens, mais aussi par la raison, seulement il n'en tire jamais des conclusions radicales du pyrrhonien : la raison ne sera jamais vue comme une faculté fabulatrice, bien que il ne manque pas de souligner que la spéculation métaphysique peut produire des chimères ou aboutir à des impasses.

D'autre part, la rigueur de cette recherche conduite par le sceptique consiste en l'évaluation attentive des raisons et des données, des thèses et des hypothèses, des preuves etc. On doit justement tout mettre en doute et on doit le faire « de bonne foi », de sorte que le résultat ne soit pas invalide. Si nous conduisons la recherche de la vérité selon ces critères, nous pouvons nous tromper dans les résultats qu'on accepte, comme nous sommes humains, donc faillibles. C'est une faillibilité que nous ne pouvons pas dépasser : Dieu aussi est en question, et d'ailleurs Diderot avait déjà dit que le doute valait mieux que la croyance aveugle, dogmatique, trop souvent susceptible de dégénérer en superstition, prête à croire à tout plutôt que de faire l'effort du sceptique.

Ce dernier, est défini, à la pensée XXX, comme un philosophe « qui a douté de tout ce qu'il croit, et qui croit ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a

⁵¹ Diderot, « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », *Encyclopédie*, DPV, VIII, p. 157.

⁵² Le conte « Qu'en pensez-vous ? » d'attribution douteuse, se trouve dans le volume D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, éd. M. Delon, B. De Negroni, Paris, Gallimard, 2010.

démontré vrai⁵³ ». Ici il faut noter l'emploi de l'adjectif « légitime » : d'une part, le doute est un juste usage de la raison, d'autre part, cet usage est légitime seulement si, comme Diderot le dit dans la pensée précédente, on est de bonne foi, c'est-à-dire que, avant d'accepter quelque chose comme vrai, on l'examine, on cherche les preuves qui en donnent la démonstration. Mais cet usage du mot *légitime* indique aussi qu'il existe des « abus » de la raison qui la conduisent à son excès : le pyrrhonien qui doute de tout et n'affirme jamais rien conduit la raison à la déraison, ainsi l'abstraite spéculation métaphysique ou le scepticisme radical, qui sera bientôt identifié avec l'idéalisme de Berkeley, seront toujours pris en considération avec prudence. Comme le montre l'attitude sceptique modérée de ces pensées, le philosophe est, dès ses premières réflexions, parfaitement conscient de la difficulté qu'il y a à tracer les limites qui distinguent l'usage de la raison en tant que critique (donc légitime) et un usage qui conduit à l'impasse des vides spéculations. Diderot revient, dans les pensées suivantes, sur la nécessité d'un examen attentif et bien conduit des épreuves qui nous sont données et sur l'attitude qu'il faut assumer envers d'elles :

Ce qu'on n'a jamais mis en question n'a point été prouvé. Ce qu'on n'a point examiné sans prévention, n'a jamais été bien examiné. Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité. Il doit être général, car il en est la pierre de touche. Si pour s'assurer de l'existence de Dieu, le philosophe commence par en douter, y a-t-il quelque proposition qui puisse se soustraire à cette épreuve⁵⁴ ?

Nous assistons là à la formulation du scepticisme comme méthode, que le philosophe soutiendra jusqu'à son dernier jour, si l'on en croit le témoignage de sa fille, selon qui les dernières paroles du philosophe auraient été : « Le premier pas vers la philosophie, c'est l'incrédulité⁵⁵ ». Dans la pensée XXXII, Diderot parle des risques inhérents à l'excès de crédulité ou d'incrédulité, mais c'est dans l'*Encyclopédie*, à l'article « Crédulité », qu'il établira la différence entre crédulité et incrédulité, sur laquelle nous reviendrons.

Pour prouver une chose, il faut donc la mettre en question et l'examiner attentivement, avant de l'accepter. Le scepticisme souhaité par Diderot n'est pas une simple attitude interrogative, ce n'est pas un simple questionnement, mais un vrai doute sceptique qui peut s'appliquer à tout objet, y compris Dieu. Comme annoncé précédemment, l'auteur des *Pensées philosophiques* « traite de Dieu » et il le fait de

⁵³ Diderot, DPV, II, p. 35.

⁵⁴ *Ivi*, Pensée XXXI, p. 35.

⁵⁵ M^{me} de Vandeul, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot*, dans DPV, I, p. 34.

façon radicale : il arrive même à soumettre Dieu au doute sceptique. Le doute méthodique ici couvre un champ bien plus vaste que celui considéré par le philosophe des *Méditations métaphysiques*, parce que Diderot l'applique à toutes les matières, y compris celles que Descartes lui avait soustraites⁵⁶, comme énoncé dans la pensée XXXI. La philosophie commence par un doute généralisé qui n'épargne rien et auquel rien ne peut se soustraire. Si c'est la vérité que le philosophe cherche, il faut qu'il examine chaque proposition sans la considérer comme déjà examinée et déjà prouvée. Il doit mettre en doute soit ce qui lui est donné comme une tradition, soit ce qui est considéré comme une vérité de foi, soit toute autre sorte de connaissance. Diderot, dans la pensée XXXVI, redit la nécessité d'un « doute universel » : il faudrait souhaiter que ce dernier « se répandît sur la surface de la Terre, et que tous les peuples voulussent bien mettre en question la vérité de leurs religions⁵⁷ ». Les religions sont des traditions, des systèmes de croyances que, le plus souvent, les gens conservent par habitude, parce qu'ils ont reçu par leur éducation tel culte plutôt qu'un autre, sans choix et sans examen, donc sans avoir mis en doute la vérité de la tradition qu'ils ont reçu. Cette transmission de croyances, qui se place hors de la recherche de la vérité, mais qui donne la vérité pour acquise, engendre, selon Diderot, des enragés et des fanatiques⁵⁸.

Après avoir déclaré la nécessité de soumettre au doute toute croyance et toute connaissance, Diderot affirme qu'un culte conservé par éducation n'est pas un mérite et qu'on est un vrai martyr seulement quand on meurt pour un culte vrai, et dont la vérité nous est démontrée⁵⁹. Ce sont les prémisses de l'examen des religions qu'il entame à la pensée XL. La critique des dogmes, des miracles, des faits prodigieux, des contradictions des prophéties ne requiert pas une longue suite d'exemples et d'analyses, puisqu'il lui suffit d'établir les principes épistémologiques au fondement de sa critique et, à partir de là, d'analyser et d'évaluer globalement la nature des preuves⁶⁰. Diderot analyse la religion à partir de son fondement : la révélation contenue dans le texte sacré. Si la religion chrétienne se prétend vraie, quelles sont les preuves qui authentifient la mission du Christ ? Comment établir sa vérité ? Le philosophe sceptique ne peut qu'appliquer sa faculté de jugement : « ce n'est donc pas par les miracles qu'il faut

⁵⁶ Cf. J. Chouillet, « Le personnage du sceptique », art. cit. p. 200.

⁵⁷ Diderot, DPV, II, p. 36.

⁵⁸ Cf. *Ivi*, Pensées XXXVII et XXXVIII, p. 36.

⁵⁹ Cf. *Ivi*, Pensée XXXVIII, p. 36.

⁶⁰ Cf. M. Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », art. cit., p. 238.

juger de la mission d'un homme⁶¹ », mais par la raison, grâce à laquelle seulement on trouve remède à la violence. C'est l'enseignement donné par l'empereur Julien, païen, sceptique, rationaliste, à qui « l'on peut reprocher le paganisme, mais non l'apostasie⁶² ». Modèle de sagesse et de tolérance, l'empereur Julien sert à introduire la véritable discussion, car c'est grâce à la transmission de ses œuvres, donc au fait que le fanatisme n'est pas parvenu à les détruire et à les faire tomber dans l'oubli, que, selon Diderot, nous avons échappé à l'imposition « barbare » d'une parole unique, comme celle qui a réduit les « mahométans » à lire uniquement l'Alcoran⁶³, comme il est dit à la pensée XLIV. En citant les exemples du calife Omar et du pape Grégoire le Grand, il attire l'attention sur la question de la sacralité du texte :

Où en serions-nous, s'il fallait reconnaître le doigt de Dieu dans la forme de notre Bible ? Combien la version latine n'est-elle pas misérable ? Les originaux mêmes ne sont pas des chefs d'œuvre de composition⁶⁴.

Diderot reprend ici les idées exprimées par Spinoza dans son *Traité théologico-politique* : nous ne pouvons pas considérer le texte biblique comme dicté par Dieu. Ce serait faire injure à Dieu-même que de lui attribuer la « forme » des Écritures, évidemment adaptée à la compréhension et aux opinions des Prophètes : « Les prophètes se sont piqués de dire vrai, et non pas de bien dire⁶⁵ ». Ce sont les seuls responsables de l'élégance ou de la grossièreté de l'écriture, de sa clarté comme de son obscurité etc. Mais si les textes qui contiennent la Révélation ne sont pas incontestables dans leur forme, cela signifie qu'il faut leur appliquer les mêmes règles qu'aux écrivains profanes, parcours qui aboutira à un scepticisme de nécessité, comme Diderot le constate dans la pensée LX : « Mais je ne peux convenir de l'infailibilité de l'Église, que la divinité des Écritures ne me soit prouvée. Me voilà donc dans un scepticisme nécessité⁶⁶ ». On arrive à cette conclusion à travers l'analyse historique et critique, et en passant par une série de critiques qui rappellent les stratégies libertines consistant à utiliser l'opinion des adversaires, en l'occurrence saint Paul, saint Augustin, Pascal, pour la retourner contre eux-mêmes.

Dans la pensée XLVI, sa critique porte sur les faits exceptionnels et miraculeux :

⁶¹ Diderot, DPV, II, Pensée XLII, p. 38.

⁶² Cf. *Ivi*, Pensée XLIII, p. 39.

⁶³ Cf. *Ivi*, Pensée XLIV, p. 40.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cf. *Ivi*, Pensée XLV, p. 41.

⁶⁶ Cf. *Ivi*, Pensée LX, p. 50.

Un peuple entier, me direz-vous, est témoin de ce fait; oserez-vous le nier ? [...] *Je croirais sans peine un seul honnête homme qui m'annoncerait que Sa Majesté vient de remporter une victoire complète* sur les alliés ; mais tout Paris m'assurerait qu'un mort vient de ressusciter à Passy, que je n'en croirais rien. Qu'un historien nous en impose ou que tout un peuple se trompe, ce ne sont pas des prodiges⁶⁷.

À travers cet argument, Diderot déplace dans le domaine historique la question théologique du fondement de la vérité de la religion, c'est donc dans ce domaine que doit se fonder la vérité de la religion. Comme tout témoignage des historiens, il faut alors l'évaluer à la lumière de la critique sceptique pour éviter de tomber dans la crédulité, puisque, selon ce que Diderot affirmera aussi dans l'*Encyclopédie*, nous ne pouvons pas donner notre assentiment à des faits ou à des propositions sans les avoir éprouvés. Dans l'article « Crédulité », Diderot fera des distinctions très importantes pour la compréhension de l'attitude critique mise en place dans les *Pensées philosophiques*, s'agissant notamment de la série d'objections soulevées à propos de la vérité des religions révélées :

Il ne faut pas confondre l'impiété, l'incrédulité & l'inconviction, comme il arrive tous les jours à des écrivains aussi étrangers dans notre langue que dans la philosophie. L'impie parle avec mépris de ce qu'il croit au fond de son cœur. L'incrédule nie sur une première vue de son esprit, la vérité de ce qu'il n'a point examiné, & de ce qu'il ne veut point se donner la peine d'examiner sérieusement ; parce que frappé de l'absurdité apparente des choses qu'on lui assure, il ne les juge pas dignes d'un examen réfléchi. *L'inconvaincu a examiné ; & sur la comparaison de la chose & des preuves il a cru voir que la certitude qui résultait des preuves que la chose était comme on la lui disait, ne contrebalançait pas le penchant qu'il avait à croire, soit sur les circonstances de la chose même, soit sur des expériences réitérées, ou qu'elle n'était point du tout, ou qu'elle était autrement qu'on ne la lui racontait*⁶⁸.

Ce que Diderot appelle ici « l'inconvaincu » correspond exactement à l'attitude du sceptique, telle qu'elle se manifeste dans la pensée XLVI, où Diderot affirme pouvoir croire à une éclatante victoire militaire (comme celle de Fontenoy), bien qu'elle soit annoncée par un seul homme, puisqu'il s'agit d'un fait vraisemblable; en revanche, il ne pourra pas croire à la résurrection d'un homme à Passy, car en comparaison des circonstances normales et de son expérience, la mort d'une personne paraît si incohérente qu'elle ne contrebalance pas son inclination à croire qu'elle était autrement qu'on ne la lui racontait. C'est l'argument selon lequel l'opinion d'un seul homme raisonnable vaut plus que celle d'une foule d'hommes qui ne pensent pas, ce que Bayle exprime, par exemple, dans la pensée XLVII :

⁶⁷ Cf. *Ivi*, p. 41-42.

⁶⁸ Diderot, DPV, VI, p. 520-521, nous soulignons.

un témoin qui a vu est plus croyable que dix qui parlent pour ouï dire: on peut aussi assurer qu'un habile homme qui ne débite que ce qu'il a extrêmement médité, et qu'il a trouvé à l'épreuve de tous ses doutes, donne plus de poids à son sentiment, qu'il a cent mille esprits vulgaires qui se suivent comme moutons et se reposent de tout sur la bonne foi d'autrui⁶⁹.

De plus, dans ce cas hypothétique formulé par Diderot comme dans la pensée de Bayle, il manque non seulement la possibilité de vérification d'un fait hors de l'ordinaire, mais la multitude des témoignages ne compte que pour un, puisqu'ils sont tous du même parti, ils « se suivent comme moutons ». Les prodiges, les miracles et les faits extraordinaires sur lesquels s'appuie la superstition, mais aussi, du moins en partie, les religions, sont des faits qui, bien examinés, démontrent la mauvaise foi des témoins : « qu'il s'agisse de faits profanes ou de récits sacrés, deux règles de logique doivent guider l'historien et lui faire rejeter comme "preuves" tous les faits "merveilleux"⁷⁰ ».

La série d'exemples et d'observations critiques relatifs aux prodiges présents dans toutes les cultures et traditions religieuses se heurte au rationalisme, qui se manifeste dans la pensée L :

Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque. [...] Veux-tu que je devienne ton prosélyte ; laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux⁷¹.

C'est une nécessité fondamentale que de bien réexaminer tout ce qui, selon la tradition, est réputé avoir été déjà examiné : Diderot exprimait cette idée dans la pensée XXXI en considérant le scepticisme comme « le premier pas vers la vérité », affirmant qu'il doit être généralisé puisque il constitue la « pierre de touche » de notre connaissance, et rien ne peut se soustraire à cet examen attentif. Il est parfaitement en accord avec ce que Bayle souhaitait dans les *Pensées diverses sur la comète*, où il mettait déjà l'accent sur l'effort impliqué par ce travail :

c'est une illusion toute pure, que de prétendre qu'un sentiment qui passe de siècle en siècle, et de génération en génération, ne peut être entièrement faux. Pour peu qu'on examine les causes qui établissent certaines opinions dans le monde, et celles qui se perpétuent de père en fils, on verra qu'il n'y a rien de raisonnable que cette pretention. On m'avouera sans doute qu'il est facile de persuader au Peuple certaines opinions fausses, qui s'accordent avec les préjugés de l'enfance, ou avec les passions du cœur, comme sont toutes les prétendues règles des présages. Je n'en demande pas davantage, car cela suffit pour rendre ces opinions éternelles ; parce qu'à la réserve de quelques

⁶⁹ P. Bayle, , *Pensées diverses sur la comète*, ouvr. cit., p. 134-135.

⁷⁰ M. Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », art. cit., p. 245.

⁷¹ Diderot, DPV, II, Pensée L, p. 45.

esprits Philosophes, personne ne s'avise d'examiner, si ce qu'on entend dire par tout est vraisemblable. Chacun suppose qu'on l'a examiné autrefois, et que les Anciens ont assez pris les devants contre l'erreur; et là-dessus c'est à l'enseigner à son tour à la postérité, comme une chose infaillible. Souvenez-vous ce que j'ay dit ailleurs de la paresse de l'homme, et de la peine qu'il faut prendre pour examiner les choses à fond⁷².

Le thème de la paresse ou de l'indolence revient ici, encore une fois en faveur du sceptique : celui qui ne met rien en question, qui n'a pas été éduqué à douter et qui grandit dans le préjugé et selon les passions du cœur considère toujours que le travail de réflexion a déjà été fait par quelqu'un d'autre. Ainsi, le manque de doute perpétue ce que Bayle définit ailleurs comme « un amas d'extravagances, de bizarreries, de fadaïses, et de crimes énormes⁷³ » qui, pour l'auteur, se sont substitués à la vraie religion et ont précipité les hommes dans « la plus abominable idolâtrie ». S'il faut donc écarter les prodiges pour annoncer la vérité de la religion, c'est par la raison qu'il faut convaincre le sceptique : « Trouve-les, ces raisons. Pourquoi me harceler par des prodiges, quand tu n'as besoin, pour me terrasser, que d'un syllogisme. Quoi donc, te serait-il plus facile de redresser un boiteux que de m'éclairer⁷⁴ ? » Sur ce point, Augustin, Arnauld et Nicole, ont eu raison de soutenir, avec Platon, que « le jugement de la vérité et la règle pour discerner n'appartiennent pas aux sens, mais à l'esprit : *non est veritatis iudicium in sensibus*⁷⁵ ». Un sceptique ne peut que partager cette prudence, et Diderot, à la façon des libertins, tourne cet argument contre les auteurs chrétiens. Il affirme avec eux, en effet : « Lors donc que le témoignage des sens contredit, ou ne contrebalance point l'autorité de la raison, il n'y a pas à opter : en bonne logique, c'est à la raison qu'il faut s'en tenir⁷⁶ ». Mais dans la pensée suivante (LIII), Diderot tourne en dérision les prétendus miracles et les exemples qu'il donne aux pensées LIV-LVI le conduisent à conclure que : « La raison seule fait des croyants⁷⁷ ». On ne croit pas parce que les preuves historiques nous convainquent, ni parce que, face à l'impossibilité de trouver des preuves solides, nous parions que Dieu existe, mais pour de « bonnes raisons ». Est-ce que ce sont les preuves rationnelles de l'existence de Dieu qui peuvent alors convaincre l'athée sceptique de dépasser son « scepticisme de nécessité » ? « Toute preuve », dit-il dans la pensée LIX, « doit produire en moi une certitude proportionnée à son degré de force ; et l'action des démonstrations géométriques, morales et physiques

⁷² P. Bayle, « Nouvelle remarque, pour faire voir que l'antiquité et la généralité d'une opinion n'est pas une marque de vérité », dans *Pensées diverses sur la comète*, ouvr. cit., §C, p. 271-272.

⁷³ *Ivi*, §LXVII, p. 173.

⁷⁴ Diderot, DPV, II Pensée L, p. 45.

⁷⁵ *Ivi*, Pensée LII, p. 46.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, II, Pensée LVI, p. 48.

sur mon esprit doit être différente, ou cette distinction est frivole⁷⁸ ». Il a été justement observé⁷⁹ que c'est une foi bien étrange que celle qui se fonde seulement sur la raison et qui comporte des « degrés ». En outre, une affirmation assez obscure figure dans la pensée LVIII, qui contient la déclaration de foi non du dévot, mais bien du sceptique :

Je suis né dans l'Église catholique, apostolique et romaine, et je me sou mets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères, et je la crois bonne autant qu'il est possible à quiconque n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la divinité, et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle. Voilà ma profession de foi : je suis presque sûr qu'ils en seront mécontents, bien qu'il n'y en ait peut-être pas un entre eux qui soit en état d'en faire une meilleure⁸⁰.

Seule une attitude sceptique d'acceptation de la foi reçue, qui n'implique pas une adhésion intime, peut expliquer une telle soumission à l'Église avec ses dogmes et ses mystères. D'autant plus que, dans la pensée suivante Diderot affirme qu'on ne peut pas croire avec la même fermeté à la coexistence de « trois personnes en Dieu » et que la somme des trois angles d'un triangle soit égale à deux. Jamais la religion, catholique, ou le déisme ne pourront fournir au sceptique des preuves similaires. Les preuves dont Diderot parle dans la pensée IX sont celles d'« Abadie, Huet et les autres », dont il dira encore à l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou sceptique », dans une partie supprimée par l'imprimeur :

Depuis Huet, les théologiens paraissent avoir tous conspiré pour décrier l'usage de la raison. Quoi donc, ignorent-ils combien la plupart des questions qui tiennent à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, à la nécessité d'un culte, à la vérité de la religion chrétienne sont difficiles ? Veulent-ils que notre croyance soit aveugle, ou veulent-ils qu'elle soit éclairée ? Si c'est le premier, qu'ils l'avouent de bonne foi ? Si c'est le second, qu'ils cherchent donc à nous rassurer par tous les moyens possibles sur l'imbécillité de nos lumières ? De la manière dont ils s'y prennent, ils feront plus de sceptiques que de chrétiens. [...] Quelle folie, que de prétendre élever l'autorité de la tradition contre celle de la raison, comme s'il ne fallait pas soumettre l'authenticité de l'une à l'examen de l'autre ? Et qu'est-ce qui m'assurera que je ne me suis point trompé dans cet examen, si l'on m'ôte la confiance dans la lumière naturelle⁸¹ ?

La question des preuves ontologiques refusées dans la pensée XIX est reprise dans l'*Encyclopédie*, où nous pouvons trouver bien clairement exposée la différence entre un scepticisme comme méthode philosophique qui consiste en la soumission de toute connaissance à l'épreuve du doute, mais qui admet la possibilité de la connaissance et suspend le jugement seulement pour ce qui concerne les questions indécidables, et un scepticisme voué à l'avilissement de la raison. Cet avilissement ne nous permet pas

⁷⁸ *Ivi*, Pensée LIX, p. 50.

⁷⁹ Cf. M. Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », art. cit., p. 249.

⁸⁰ Diderot, DPV, II, p. 49.

⁸¹ Diderot, DPV, VIII, p. 152.

d'utiliser l'instrument que la nature nous a donné pour comprendre les choses. Ici, comme il le fera des années plus tard dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** et même dans la partie de l'article de l'*Encyclopédie* déjà cité où il critique Huet, Diderot, par le truchement du sceptique des *Pensées philosophiques*, refuse d'admettre que nous possédons la raison, instrument qui nous est donné par la nature, et que nous puissions être punis pour l'avoir utilisée ou pour avoir ignoré ce que, selon le jugement même des ministres de Dieu, il nous était impossible de connaître⁸².

Quel sens prend alors la « profession de foi » de la pensée LVIII ? Malgré cette formulation, on ne trouve pas le mot « foi », ni celui de « croyance », ni celui de « vérité » dans le texte de cette pensée. Le philosophe sceptique, qui veut être rangé parmi les philosophes « damnés » tels que Descartes, Montaigne, Locke et Bayle, avec une déclaration très proche de Montaigne, ne reconnaît pas la vérité de la religion chrétienne et avoue n'avoir aucune foi en ses dogmes et ses preuves. La formule utilisée est : « je la crois bonne autant qu'il est possible à quiconque n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité ». Et « "se soumettre aux décisions de l'Église" ne signifie ni qu'on les approuve ni qu'on soumet "sa raison", mais qu'on obéit à sa puissance [...] le seul reproche qu'il refuse d'encourir, c'est celui de subversion⁸³ ».

Le dévot étant désormais hors de la discussion, si soumission à l'Église il y a, elle est formelle et concerne la tranquillité de l'ordre civil et non une sincère profession de foi ; il reste néanmoins les preuves de l'existence de Dieu fournies par le déiste. La preuve physico-téléologique selon laquelle l'intelligence d'un premier Être est démontrée dans la nature, par l'« intelligence », l'« ordre » et la « sagacité » que nous pouvons relever aussi dans un insecte minuscule tel que le ciron. L'ordre admirable de l'univers présuppose l'existence d'une Divinité autant « que la faculté de penser est empreinte dans les ouvrages du grand Newton » (pensée XX). Les subtilités de l'école ont produit plus de doutes que de certitudes, mais « cette preuve vaut bien la meilleure qu'on ait encore dictée dans les écoles », déclare l'athée sceptique, qui ajoute dans la même pensée :

C'est sur ce raisonnement, et quelques autres de la même simplicité, que j'admets l'existence de Dieu, et non sur ces tissus d'idées sèches et métaphysiques, moins propres à dévoiler la vérité, qu'à lui donner l'air du mensonge⁸⁴.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ M. Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », art. cit., p. 250.

⁸⁴ Diderot, DPV, II, Pensée XX, p. 28.

Or, ici comme dans le cas de la « profession de foi », juste après avoir accordé à son adversaire qu'il a pleinement raison, avec une déclaration de déisme, Diderot oppose dans la pensée suivante un argument qui contredit cette proclamation et qui reste en suspens sans être contredit. En effet, dans la pensée XXI, il réfute la thèse de l'impossibilité d'un engendrement fortuit de l'univers. L'argument du jet de dés, qui reviendra souvent dans les œuvres suivantes, est analysé à la lumière du calcul des probabilités : on met en rapport l'éternité de l'univers avec la multitude innombrable des « jets », à savoir de la multiplicité des combinaisons possibles entre les atomes, qui rend tout à fait possible la génération par hasard : « l'esprit doit être plus étonné de la durée hypothétique du chaos, que de la naissance réelle de l'univers⁸⁵ ». C'est la conclusion de la pensée XXI, après quoi le philosophe traite du scepticisme ; il ne reviendra au déisme que dans les dernières pensées (LX-LXII), où le cadre de la discussion est ainsi résumé : le sceptique ne peut pas convenir de l'infailibilité de l'Église ni du caractère divin des Écritures (LX), puisque les preuves lui offrent autant de raisons de croyance que d'incrédulité (LXI). Le sceptique, « seul contre tous », a passé au crible du doute toute preuve, toute affirmation, toute raison émanant des autres et, « après une longue oscillation », sa balance « pencha du côté du chrétien ». Mais dans la dernière pensée, c'est le déiste qui l'emporte sur tous les autres, puisque son argumentation, tirée de *Academicorum librorum* de Cicéron, est la plus raisonnable, par comparaison avec toutes les autres positions. La conclusion, cependant, n'est pas aussi nette, puisque la dernière pensée déiste est introduite avec une réserve, en effet, le raisonnement de Cicéron est défini comme « plus singulier peut-être que solide⁸⁶ ». Un « peut-être » qui, une fois encore, nous rappelle le doute sceptique, la réponse manquée du déiste à propos de la génération de l'univers et la balance semble encore, en réalité, en oscillation. Pour cette raison, ce dialogue peut faire l'objet d'interprétations diverses, mais il est presque impossible d'indiquer définitivement en faveur de qui penche Diderot. Ici, comme dans *La Promenade du sceptique*, il y a un personnage sceptique, mais le scepticisme est aussi plus général : il sert à créer les conditions du débat et permet à chacun de développer ses arguments, sans que le philosophe s'identifie à aucune des positions exposées⁸⁷. Il est certain que Diderot, dans les *Pensées philosophiques*, jette les bases de sa pensée, mais il faudra attendre la *Lettre sur les aveugles* pour que l'auteur poursuive l'élaboration théorique de son discours.

⁸⁵ *Ivi*, Pensée XXI, p. 30.

⁸⁶ *Ivi*, Pensée LXII, p. 52.

⁸⁷ Cf. J.-C. Bourdin, *Introduction*, ouvr. cit., p. 52.

2. Le scepticisme implicite de *La Promenade du sceptique*

«Nouvelle figure: un philosophe imprémedité et fortuit»
Montaigne, *Essais*, II, XII

2.1 Scepticisme et tradition clandestine

La question du scepticisme, esquissée dans les *Pensées philosophiques*, constitue le centre de son deuxième ouvrage, *La promenade du sceptique*, publié en 1747. Jamais imprimée du vivant de l'auteur, cette œuvre a circulé seulement dans la clandestinité. Elle est liée à la tradition clandestine non seulement par son impression tardive – qui advint en 1830, date avant laquelle il n'en existait que des copies manuscrites – mais aussi par son texte même, dans son contenu et dans sa forme : l'incipit seul nous autorise à rapprocher la *Promenade* des manuscrits philosophiques clandestins qui fleurissent depuis longtemps au moment de sa rédaction¹. *La Promenade du sceptique* s'inscrit dans la tradition clandestine par ses thèmes : le trône et l'autel, autrement dit la religion et la politique, qui sont au centre du discours allégorique construit par Diderot. Comme nous l'avons déjà vu, c'est dans la tradition clandestine que les mots *pyrrhonien* et *matérialiste* deviennent synonymes, à quoi s'ajoute le choix du *topos* de la promenade, qui vient de la tradition sceptique. Le matérialisme commence à s'affirmer ici sous la forme du spinozisme professé par le personnage d'Oribaze ; toutefois, dans la mise en scène de *La Promenade du sceptique*, la comparaison des thèses et antithèses aboutit à une position sceptique. La théâtralisation de la philosophie dans le scénario des allées peut être considérée comme une étape de la configuration d'une théorie critique de Diderot qui se précise de plus en plus et qui est déjà projetée vers l'entreprise encyclopédique.

Le registre ironique et satirique de *La Promenade du sceptique* cet ouvrage, excessivement cinglant et inquiet pour paraître gai, fait de cette œuvre une véritable raillerie de la théologie et de la philosophie ; c'est, au fond, une « pantomime frivole² » avec des tons parfois trop sombres et dans le registre de l'allégorie que Diderot ne maîtrise pas avec légèreté, mais qui ne manque pas d'éléments intéressants. L'usage de la satire nous rappelle, par certains aspects, les *Philosophes aux enchères* de Lucien de

¹ Cf. G. Artigas-Menant, « Introduction », dans *La lettre clandestine* 19, 2011, Paris, PUPS p. 15.

² Voir P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p. 143.

Samosate, dont Diderot était un lecteur. Comme Lucien, Diderot nous met, dans ce texte, face à une série de miniatures qui réduisent presque les sectes philosophiques à des clichés, dans une composition burlesque entre irrévérence et scepticisme, satire et cynisme, qui a pour but le dévoilement de la religion et des systèmes philosophiques faits pour enchanter l'homme. Chez les deux auteurs, il y a une tendance au scepticisme qui, comme nous tentons de le montrer, « se fait carrément méthodologique chez Diderot³ ». Ici, Diderot prend les sceptiques comme objet d'observation, les décrit et les juge de l'extérieur, en utilisant aussi quelques armes de leur arsenal, à l'instar de Lucien. Dans cette prise de distance avec toute philosophie – qui permet de mesurer l'action de philosopher elle-même, ses conditions et ses limites, donc de ce point de vue, *La Promenade du sceptique* donne corps « à l'acte originaire d'une raison pure critique, sur le théâtre de la connaissance⁴ » – le mérite du scepticisme est de « déblayer l'esprit, de le purger de mainte fumée philosophique – ou même non philosophique⁵ » en supprimant les causes d'illusion religieuse, les austérités ridicules et l'impossibilité de justifier le dogmatisme philosophique. Avec cette différence fondamentale que Diderot utilise le scepticisme comme premier pas d'une recherche philosophique critique possible, alors que si Lucien veut supprimer la philosophie dogmatique, c'est pour ne pas faire de la philosophie. En effet, la conception étroite et rigide que Lucien, formé à l'école sophistique, avait de la bonne philosophie tendait à la réduire à un enseignement moral strictement mis en pratique qui conduit à « une stérilisation à peu près complète de la philosophie⁶ ».

L'usage méthodique du scepticisme s'inscrit dans le panorama de la littérature du XVIII^e siècle, tant dans la tradition clandestine que dans les œuvres des grands philosophes, où il jouait un rôle de recherche et d'exposition⁷. Le scepticisme modéré était une arme critique très efficace, il pouvait constituer « un élément d'appoint pour le matérialisme, en déblayant le terrain traditionnel de la philosophie des questions sans objet pour ne poser que celles qui permettent une réponse à mesure de l'homme⁸ » : c'est le cas du scepticisme qui caractérise *La Promenade du sceptique*. Au contraire au XVIII^e siècle on avait désormais très bien compris que le doute sceptique, poussé à

³ L. Versini, *Diderot et Lucien* dans *ὈΠΙΩΠΑ. La belle saison de l'Hellénisme*, A. Billault (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 155.

⁴ P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p. 144.

⁵ M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Les Belles Lettres, Paris, 1937, p. 63.

⁶ *Ivi*, p. 119.

⁷ M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., p. 308.

⁸ *Ivi*, p. 310.

l'extrême, était plutôt un allié de la religion que de la critique exercée par les auteurs clandestins.

Le scepticisme de *La Promenade*, comme l'a souligné Paolo Quintili, est une présupposition commune à tous les dialogues qui sont mis en scène dans les allées⁹. C'est la composition des différentes déclinaisons possibles de la philosophie (et de la figure du philosophe) et leur coexistence amicale qui donnent le sens fondamentalement sceptique du texte. Pour cette raison, nous ne chercherons pas à identifier quel personnage de cette œuvre est le porte-parole de Diderot¹⁰, parce que cette opération risquerait de fausser la perspective d'interprétation de l'usage du scepticisme. La méthode zététique de cette œuvre se caractérise par la comparaison des différentes positions philosophiques décrites, les discussions entre les personnages, et enfin grâce au fait que toute la grande construction des trois allées n'aboutisse à rien de certain. Cette méthode consiste dans le fait « de dire les différences entre les doctrines, d'en penser les passages, de virer sur les points communs, ce qui fait la philosophie à la Montaigne "en mouvement" du jeune Diderot¹¹ ». Le scepticisme « n'est pas dit et ne trouve pas parole dans la bouche de l'un ou de l'autre des interlocuteurs¹² », ce qui est prouvé du fait que les personnages sceptiques de Diphile et Nérestor (représentants des pyrrhoniens) ne prennent jamais directement la parole.

Cette dernière observation est vraie si l'on considère les dialogues qui ont lieu dans les allées ; mais en changeant la perspective, c'est-à-dire en observant la stratification des discours construite par Diderot, l'allégorie entière peut être considérée comme le discours même du sceptique. Le personnage-guide de l'allégorie, Cléobule, est présenté par Diderot comme un sceptique, qui correspond à la définition des pensées XXI et XXX des *Pensées philosophiques*, sous les apparences trompeuses d'un déiste. La raison en est que Diderot n'entend pas faire du scepticisme une philosophie d'école¹³.

En suivant ce que déclare le personnage d'Ariste dans son discours préliminaire, en effet, les allées ne sont que les discours de son ami Cléobule, bien qu'on soit tenté de les superposer, puisque lui-même tient ce discours dans les allées de son jardin. Après avoir conversé avec son ami Cléobule, Ariste dit :

⁹ Cf. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p. 142.

¹⁰ Voir aussi M. Brini-Savorelli, *Introduzione à La passeggiata dello scettico*, Milano, Serra e Riva Editori, 1984, p. XIII « Non c'è identificazione fra nessuno dei personaggi e l'autore ; solo indizi di come si possa ricomporre da diverse facce la figura. »

¹¹ P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p.142.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. M. Benitez, *La face cachée des lumières*, ouvr. cit., p.317.

je me séparai de lui pénétré de la justesse de ses notions, de la netteté de son jugement et de l'étendue de ses connaissances ; et de retour chez moi, je n'eus rien de plus pressé que de rédiger son discours ; ce qui me fut d'autant plus facile que pour se mettre à ma portée, Cléobule avait affecté d'emprunter des termes et des comparaisons de mon art¹⁴.

Le sceptique, c'est donc Cléobule et l'œuvre entière est la version écrite de ses discours. Nous pouvons donc dire que toute la *Promenade* est le discours, la parole du sceptique, et c'est dans ce sens que nous devons entendre le fait que le scepticisme est un présupposé du texte. Les termes et les comparaisons qu'emploie Ariste sont des images militaires puisque, comme il l'a déclaré tout au début, il a suivi la profession des armes et il a été dangereusement blessé dans la bataille de Fontenoy. Cette métaphore militaire n'est pas sans importance parce qu'au fond, il s'agit du combat philosophique des Lumières dont elle est révélatrice, et le scepticisme, dans ce combat, maintient sa fonction de clarification et de militant. Encore une fois, la figure du militaire philosophe constitue un élément de liaison avec les textes clandestins : le narrateur se présente comme un « militaire philosophe », ce qui rappelle le manuscrit clandestin intitulé *Le militaire philosophe*, rédigé sans doute entre 1706 et 1710, partiellement publié par Naigeon en 1768, et que Diderot connaissait très probablement¹⁵.

Le fait que le texte soit, en fin de compte, un discours rapporté, dont le « Discours préliminaire » fournit le détail des circonstances dans lesquelles il fut prononcé, introduit dans le texte la problématique spinoziste de l'exégèse :

J'en avais déjà communiqué quelques copies. Elles se sont multipliées, et j'ai vu l'ouvrage si monstrueusement défiguré dans quelques-unes, que craignant que Cléobule, instruit de mon indiscretion, ne m'en sût mauvais gré, j'allai le prévenir, solliciter ma grâce, et même obtenir la permission de publier ses pensées¹⁶.

Le problème de la transmission d'un texte énoncé ici deviendra central dans l'allée des épines, où il sera question de la Bible, « une sorte d'ouvrage mosaïque, exécuté par une centaine d'ouvriers différents qui ont ajouté pièce à pièce des morceaux de leur goût¹⁷ » et aussi de l'interpolation nécessaire là où le manuscrit n'est plus disponible. Dans la tradition clandestine, que Diderot connaissait bien et à laquelle cette œuvre appartient, les auteurs opéraient habituellement « par montage de pièce et des morceaux¹⁸ ». La réélaboration mais aussi l'emprunt d'idées aux autres auteurs était la norme ; il y avait donc chez les auteurs de ce milieu – et donc chez Diderot – une conscience aiguë du

¹⁴ Diderot, *La Promenade du sceptique ou les allées*, DPV, II, p.77.

¹⁵ Cf. DPV, II, n. 2 de H. Dieckmann et J. Deprun, p. 73.

¹⁶ *Ivi*, p. 77.

¹⁷ *Ivi*, p. 98.

¹⁸ F. Markovits, « La promenade du sceptique ou comment surprendre ses pensées », dans *Le décalogue sceptique : l'universel en question au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011, p. 94.

fait que la constitution du sens d'un texte pouvait être dissociée de l'intention originelle de l'auteur. En outre, Diderot savait bien que la transmission des œuvres manuscrites était problématique : l'absence d'un texte définitif permettait la manipulation du texte, intentionnelle ou accidentelle, par les copistes. À ces questions s'ajoute, dans la situation décrite par le philosophe, le problème de la transmission fidèle d'un discours à l'origine oral : ce problème ne touche pas seulement les discours de Cléobule, mais aussi les textes anciens et en particulier Diderot ne manquera pas de souligner son importance pour ce qui concerne les textes qui composent la Bible, dans un passage satirique qui se trouve dans l'allée des épines.

Les auteurs clandestins étaient conscients de ces problèmes puisque eux mêmes utilisaient abondamment les arguments et les œuvres d'autrui, qu'ils empruntaient et retravaillaient plus ou moins originalement. Ce remodelage de la pensée et des livres faits et défaits par les clandestins, qui peut être décrit comme un mouvement d'« *itus et reditus*, réversibilité qui marque le mécanisme de l'esprit au siècle des automates spirituels¹⁹ », est pratiqué aussi par Diderot. Pourtant, chez le philosophe, ce n'est pas seulement dû à sa proximité avec les auteurs clandestins qu'il se vouait à ce travail constant, mais c'est aussi l'indice d'une constante insatisfaction pour la formulation et la conceptualisation des idées, comme si dans sa quête pour s'approcher de la vérité il avait besoin de réécrire, réactualiser, repenser l'ouvrage d'autrui, dans une inquiétude toute philosophique.

Les trois modalités d'expression de la pensée utilisées par Diderot dans cette œuvre, à savoir le dialogue, la *maieusis*, et la réactualisation ou réécriture²⁰ du texte, renforcent ultérieurement l'appartenance de *La Promenade du sceptique* à la clandestinité. Ces trois modalités sont présentes ici simultanément, mais le philosophe continuera à en faire usage (parfois conjointement, parfois non) tout au long de sa vie, si bien que nous pouvons les considérer comme des stylèmes propres à l'expression de sa pensée critique et intrinsèquement liés à sa méthode de recherche philosophique.

Nous avons déjà parlé de la réécriture et de son rapport avec la tradition philosophique, qui trouve sa racine dans l'encyclopédisme et le libertinage érudit du XVII^e siècle et qui se prolonge dans la tradition clandestine, dont les représentants majeurs sont Bayle et Spinoza. Pour ce qui concerne la *maieusis* littéraire, c'est l'opération avec laquelle on « tire la vérité de la bouche des interlocuteurs dans l'espace

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cf. P. Quintili, « Diderot devant les auteurs clandestins. Questions historiographiques et méthodologiques », dans *La lettre clandestine* 19, 2011, Paris PUPS, p. 58.

de la méditation qui les relie. C'est l'épreuve même de la traduction, son enseignement sceptique²¹ ». Le dialogue, enfin, dans *La Promenade du sceptique*, outre son rôle évident de faire de l'écriture un espace pluriel, est utilisé par Diderot de deux manières différentes. C'est d'abord le dialogue entre les philosophes qui font partie de la petite société idéale se réunissant autour de Cléobule, où l'amitié dans sa forme idéale et la nature sociable de l'homme s'expriment dans un lien fondé sur la vertu et la réciprocité dans le dialogue avec l'autre. Pourtant, d'autres dialogues jouent des rôles différents et démontrent par contraste ce que le scepticisme de Cléobule rend possible. La relation d'échange est impossible dans un contexte autoritaire et dogmatique, où ce ne sont pas la raison et la prudence qui règnent, mais la violence et les abus : c'est le dialogue entre Athéos et l'aveugle de l'allée des épines, qui est en réalité un faux dialogue. Là où il manque la possibilité de débattre et de discuter librement et sans crainte, en somme là où il y a un défaut de tolérance (vertu sceptique par excellence), c'est l'incapacité d'avoir un échange avec l'autre, et donc d'entrer en relation, qui prévaut. Ce sont l'impossibilité et la solitude qui caractérisent en particulier la vie ascétique et la vie dans le monastère, où l'amitié est rare et existe, dans la majorité des cas, sous une forme dénaturée²² ; en effet, c'est surtout dans *La Religieuse* que Diderot traite ce thème, et c'est dans cette œuvre-là qu'il met en scène de façon encore plus efficace qu'ici l'incapacité à dialoguer. Ce qui dans *La Promenade du sceptique* est présenté comme le refus de conduire la discussion philosophique sur le même plan, parce que l'autorité du code est immédiatement invoquée par l'aveugle, devient dans *La Religieuse* une véritable négation du commerce avec l'autre à tous les niveaux : l'isolement de Suzanne nous frappe tout particulièrement, parce que la difficulté qu'elle trouve à être écoutée et reconnue par ses amies rend encore plus difficiles à supporter toutes les souffrances qui lui sont infligées. Au contraire, les échanges de Cléobule et ceux des philosophes dans l'allée des marronniers sont toujours ouverts à la pluralité et dans leur inachèvement demeurent tels.

Déjà dans l'allée des épines, Diderot avait mis en scène un dialogue entre un marronnier et « quelqu'un de ceux qui plantèrent l'allée des épines²³ ». Il s'agit d'un dialogue lucianesque entre le romain Ménippe et l'évangéliste Marc, où Ménippe joue le rôle du sceptique²⁴ du dix-huitième siècle disciple de Montaigne et de Bayle. Le but

²¹ *Ibidem*.

²² B. L. McLaughlin, « Diderot et l'amitié », dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, The Voltaire Foundation, Banbury, 1973, p. 158.

²³ Diderot, DPV, II, p. 106.

²⁴ Cf., Diderot, *Ivi*, n. 94, p. 106.

est d'analyser les miracles de Jésus d'un point de vue critique, celui du païen désillusionné et destructeur de mythes, protagoniste des *Dialogues* de Lucien, et selon une stratégie d'écriture libertine qui rappelle celle de La Mothe Le Vayer²⁵. Comme dans les *Pensées philosophiques*, le dialogue entre ces deux personnages remet en question le problème du témoignage d'un fait extraordinaire²⁶. Diderot poursuit son analyse de la croyance amorcée dans les *Pensées philosophiques* et esquisse une double théorie de la religion²⁷ : comme rhétorique, selon le modèle fontenellien de l'*Histoire des oracles* et l'*Histoire des fables*, et comme théorie des affections. Une analyse sur le rapport entre sensibilité et conscience éthique – dont les références sont à chercher dans la détermination médicale de la religion comme humeurs – qui sera l'objet des recherches ultérieures du philosophe.

Ce que démontrent, au contraire, les dialogues entre Athéos et l'aveugle, Ménippe et l'évangéliste Marc, c'est la difficulté d'exercer la philosophie en tant que critique au sein d'un système dogmatique de croyance : Marc, après être resté interdit face aux argumentations du sceptique, conclut par une proclamation enthousiaste de la venue du Fils de l'homme qui jugera les vivants et les morts²⁸, et l'aveugle conclut le dialogue avec Athéos criant à l'impie, au déserteur et appelant les guides de l'allée des épines pour l'attaquer²⁹. Au contraire, dans le dialogue philosophique tel qu'il est pratiqué dans le jardin de Cléobule et dans l'allée des marronniers, la *maieusis* – troisième modalité d'expression de la pensée critique de Diderot – trouve les conditions de sa possibilité, puisque il s'agit d'une interrogation : « avec la critique de la vérité "monophonique", l'une et l'autre préparent, dans le dialogue, le travail de la critique historique³⁰ ».

De ce point de vue la fonction sceptique du dialogue consiste dans une relativisation des thèses discutées et dans la possibilité de douter d'une affirmation, sans pour autant que le résultat de ce doute soit un nouvel absolu. Diderot est conscient que

²⁵ P. Casini, *Diderot Philosophe*, Bari, Laterza, 1962, p. 87.

²⁶ « En vérité, leur répondit Ménippe, il faut qu'il y ait bien de la simplicité de votre part, ou de la stupidité du côté de vos adversaires. Je conçois aisément (et votre exemple m'autorise dans cette pensée) qu'il peut se rencontrer des gens assez sots pour s'imaginer qu'ils voient des prodiges, lorsqu'ils n'en voient point ; mais on ne pensera jamais qu'il y en ait d'assez hébétés pour se refuser à des prodiges aussi éclatants que ceux que vous racontez. Il faut avouer que votre pays produit des hommes qui ne ressemblent en rien aux autres hommes de la Terre. On voit chez vous ce que l'on ne voit point ailleurs. » Diderot, DPV, II, p. 107. Il faut souligner qu'ici, le scepticisme de la réplique de Ménippe est l'effet de l'usage de l'ironie.

²⁷ Cf. F. Markovitz, « La promenade du sceptique ou comment surprendre ses pensées », ouvr. cit. p. 97.

²⁸ Cf. Diderot, DPV, II, p. 109-110.

²⁹ Cf. *Ivi*, p.128.

³⁰ Cf. P. Quintili, « Diderot devant les auteurs clandestins », art. cit. p. 58.

le scepticisme aussi peut aboutir à une forme de dogmatisme, le pyrrhonisme, qui ne permet pas non plus d'affirmer ce qui est probable, qui remet sans cesse en cause les vérités acquises, qui donc ne donne qu'un apport négatif à la discussion, et il ironise sur cet aspect au moment où Zénoclès risque de se noyer :

Zénoclès, qui voyait que la dispute commençait à s'échauffer, nous fit signe de la main, comme pour nous demander une suspension d'armes. « Il me semble, dit-il, que vous allez bien vite tous deux. Voilà selon vous, un fleuve et des rochers, n'est-ce pas ? Et moi, je vous soutiens que ce que vous appelez fleuve est un cristal solide sur lequel on peut marcher sans danger, et que vos prétendus rochers ne sont qu'une vapeur épaisse, mais facile à pénétrer. Voyez, ajouta-t-il, si je dis vrai. » À l'instant il s'élance dans le fleuve et plonge plus de six pieds par-dessus la tête. Nous tremblions tous pour sa vie; mais heureusement Oribaze, bon nageur, se mit à l'eau, le rattrapa par ses habits et le ramena vers le rivage. À notre frayeur succédèrent quelques éclats de rire que sa figure ne pouvait manquer d'exciter³¹.

Bien que les pyrrhoniens soient accueillis au sein de la communauté philosophique et qu'on reconnaisse l'utilité de leur arsenal d'argumentations, il est clair que la *maieusis* ne peut aboutir qu'à une impasse avec eux. La rigidité d'un scepticisme comme système est refusée par le philosophe, puisque son aboutissement logique est l'idéalisme de Berkeley, cité ici de manière allusive mais critiqué dans la *Lettre sur les aveugles*, parce que de l'idéalisme au scepticisme le pas est vite franchi, et cela sera toujours considéré par Diderot comme une position absurde, qui ne mène à rien (voir *infra* chapitre 3.3).

2.2 Le *topos* de la promenade

La tradition clandestine joue donc un rôle fondamental pour la question du scepticisme dans *La Promenade du sceptique* ainsi que dans les *Pensées philosophiques*. Le deuxième élément que nous allons analyser est un *topos* propre à la tradition sceptique, dont on trouve un célèbre exemple chez La Mothe Le Vayer : la promenade³². À la fois forme littéraire et concept, la promenade consiste en cet aller et retour que nous faisons pour notre seul plaisir, pour nous entretenir, sans aucune destination et qui se fait métaphore d'un loisir de l'écriture dont le maître est, une fois encore, Montaigne. Comme pour Montaigne, l'écriture et la pensée seront toujours pour Diderot une forme de plaisir que l'auteur ne se défend pas de pratiquer en extravagant,

³¹ Diderot, DPV, II p. 134.

³² F. La Mothe Le Vayer avait écrit entre 1662 et 1664 une œuvre intitulée *La Promenade*, Diderot connaissait l'auteur mais nous n'avons pas trouvé des évidences qui puissent démontrer sûrement que Diderot avait lu cette œuvre.

obliquant, gauchissant³³ de la route toute droite. Certes, *La Promenade du sceptique* de Diderot est une allégorie et le philosophe de Langres n'est pas animé, comme chez Montaigne, d'un aveu d'inefficacité de l'effort d'écrire, qui sera plutôt une caractéristique de son personnage Cléobule. Ce personnage, dégoûté du monde, s'est réfugié dans sa retraite où il rencontre peu d'amis, il est sage, il vit heureux et l'on ne peut s'empêcher de penser à la retraite de Montaigne après qu'il eut abandonné ses offices politiques avec la revendication de son autonomie et de la nécessité de s'éloigner des obligations communes. Comme Montaigne aménageait son étude dans la tour de son château, entouré des livres des Anciens et leurs sentences écrites sur le plafond, Cléobule possède un petit nombre de livres et il a placé dans le vestibule qui conduit au jardin les bustes de Socrate, Platon, Atticus et Cicéron. De même, les images utilisées par Diderot dans son esquisse du jardin peuvent être rapprochées de certains passages où Montaigne parle des lieux de sa retraite, ce qui donne à la première partie du « Discours préliminaire » un ton général qui n'est pas sans rappeler *Les Essais* et qui constitue un effort pour nous introduire, par l'imagination, dans la disposition sceptique qui caractérise le texte. Cela est un choix particulièrement éloquent puisque, avant toute argumentation (sceptique ou non), Diderot se sert de l'imagination, qui est un instrument typique de l'anthropologie sceptique. Les images, les métaphores ont pour fonction d'effectuer « un retour philosophique à la singularité ou à la particularité des choses, au lieu d'éliminer tous les contenus des représentations de l'esprit humain, comme font les partisans d'une philosophie décharnée, à la recherche d'un universel abstrait et formel qui ne dit plus rien de l'homme³⁴ ». L'image et la métaphore sont les moyens dont Diderot se sert pour rapporter le discours à la singularité et à la particularité, en s'efforçant, comme son personnage Cléobule, d'élaborer une sorte de philosophie locale, en opposition à la *philosophia perennis*. Le jardin de Cléobule se prête bien à cette tâche, puisqu'il est un peu sauvage, laissant ainsi supposer une critique du jardin régulier et géométrique (que nous pouvons considérer, dans le jeu des métaphores, comme l'image d'un certain type de philosophie³⁵) : aussi, s'il n'a jamais éprouvé les soins ni le ciseau du jardinier, il a encore de l'art et de la beauté à montrer, de même que la maison, et Cléobule « a préféré un désordre toujours nouveau à la symétrie qu'on sait en un moment³⁶ ». Dans cet enclos, la nature se montre partout ; le

³³ Cf. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris, 2011, p. 132.

³⁴ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution.*, ouvr. cit. p. 142.

³⁵ T. Calvano, *Viaggio nel pittoresco : il giardino inglese tra arte e natura*, Roma, Donzelli, 1996.

³⁶ Diderot, DPV, II, p. 75.

refus de l'artifice et d'un ordre rigide, qui caractérisent le décor, constituent aussi les traits distinctifs du style et de la pensée de Cléobule : le philosophe imaginé par Diderot développe toujours sa réflexion à partir d'un élément rencontré par hasard, comme si la raison n'était jamais complètement maîtresse d'elle-même. Comme l'écrivait Montaigne :

Notre façon ordinaire, c'est d'aller après les inclinations de notre appétit, à gauche, à droite, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte : Nous ne pensons ce que nous voulons qu'à l'instant que nous le voulons, et changeons comme cet animal qui prend la couleur du lieu où il se couche. Ce que nous avons à cette heure proposé nous le changeons tantôt, et tantôt encore retournons sur nos pas, ce n'est que branle et inconstance, *Ducimur ut nervis alienis mobile lignum*.

Nous n'allons pas, on nous emporte, comme les clehoses qui flottent, ores doucement, ores avec ques violence, selon que l'eau est ireuse ou bonasse, *Nonne videmus / Quid sibi quisque velit nescire, et quærere semper, / Commutare locum, quasi onus deponere possit ?* / Chaque jour nouvelle fantaisie, et se meuvent nos humeurs avecques les mouvements du temps,

Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse / Iuppiter auctifero lustravit lumine terras.

Nous flottons entre divers avis : nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.

A qui aurait prescrit et établi certaines lois et certaine police en sa tête, nous verrions tout par tout en sa vie reluire une égalité de mœurs, un ordre, et une relation infaillible des unes choses aux autres. [...] Le discours en serait bien aisé à faire, comme il se voit du jeune Caton : qui en a touché une marche tout touché : c'est une harmonie de sons très accordants, qui ne se peut démentir. A nous au rebours, autant d'actions autant faut-il de jugements particuliers : Le plus sûr à mon opinion serait de les rapporter aux circonstances voisines, sans entrer en plus longue recherche, et sans en conclure autre conséquence³⁷.

En particulier, le passage des *Essais* qui décrit la démarche sceptique de Montaigne est vraiment très proche de ce que Diderot écrit à propos de la manière de réfléchir de Cléobule :

Assis au bord d'une fontaine, s'il arrivait qu'une feuille détachée d'un arbre voisin et portée par le zéphyr sur la surface de l'eau en agitât le cristal et en troublât la limpidité, il me parlait de l'inconstance de nos affections, de la fragilité de nos vertus, de la force des passions, des agitations de notre âme, de l'importance et de la difficulté de s'envisager sans prévention et de se bien connaître³⁸.

La feuille détachée par le vent est prétexte à une réflexion qui ne suit pas un cours prédéterminé par des vérités déjà acquises, le philosophe sceptique ne peut pas suivre l'enchaînement d'un discours qui avance chaque fois à partir d'un fondement certain antécédent. Montaigne, comme Cléobule, « ne dispose jamais de cette première vérité qui serait la première limite à sa liberté, il n'a jamais aucun appui dans aucun acquis, il

³⁷ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. II, §I, ouvr. cit., p. 333-334.

³⁸ Diderot, DPV, II, p. 76.

commence toujours à partir de rien puisqu'il ne sait rien³⁹ ». Le discours du philosophe suit l'inspiration qui lui est offerte par les objets qu'il rencontre : c'est ce que veut dire Montaigne quand il affirme qu'il ne va pas mais qu'il est emporté « comme les choses qui flottent ». Or, nous pouvons dire de Cléobule ce que M. Conche a dit de Montaigne : sa philosophie est toujours à l'état naissant, « pour Montaigne c'est toujours le matin de la pensée⁴⁰ ». Cette situation de la pensée et sa variation subséquente, dépendant des circonstances voisines, affirmée par Montaigne sera une question à laquelle Diderot réfléchira du point de vue matérialiste (différent en ce sens de Montaigne, mais qui constitue quand même un élément stylistique qu'on peut rattacher à une manière sceptique de concevoir la pensée et sa source). La situation est le rapport entre le sujet et son environnement qui se déterminent réciproquement, mais dans les deux cas cette localisation permet de démontrer le lien étroit entre la pensée et l'expérience, même si les conclusions que tire Montaigne sont très différentes de celles de Diderot, notamment en ce qui concerne le domaine de la connaissance. Elle est en outre une stratégie d'écriture puisque l'usage des images, des métaphores, mais aussi de la fiction des contes et du récit, permet à Diderot d'inscrire et de rendre concrète la pensée, ce qui est une façon de « tempérer les ardeurs spéculatives d'une raison dogmatique qui cherche à analyser son objet⁴¹ ».

Quand Ariste résume le scepticisme de Cléobule, il met l'accent sur l'inconstance de l'homme et de sa pensée, le flottement des affections, la force des passions et la fragilité de nos vertus, qui sont liées entre elles. C'est l'inconstance du sujet qui détermine l'irrégularité des jugements et des actions, idée qui fait écho à ce qu'écrivait Montaigne : « Je ne vise ici qu'à découvrir moi-même, qui serai par aventure autre demain, si nouveau apprentissage me change⁴² ». Cette variabilité du sujet rend difficile, voire impossible, de parler de l'homme en général, puisque c'est déjà une tâche très complexe de nous connaître nous-mêmes :

Nous sommes tous de lopins et d'une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous même, que de nous à autrui. *Magnam rem puta unum hominem agere*⁴³.

Ainsi la pensée du sceptique suit-elle le mouvement et le changement de la situation et du sujet dans cette situation même : « chaque jour une nouvelle fantaisie, et se meuvent

³⁹ M. Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, PUF, 2011 p. 71.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit., p. 142

⁴² M. de Montaigne, *Les Essais*, L I, §XXVI, ouvr. cit., p. 148.

⁴³ *Ivi*, L. II, §I p. 337.

nos humeurs avecques les mouvements du temps » dit Montaigne. Cela n'est pas vrai seulement de Cléobule et de son jardin, mais de la promenade comme allégorie. Chaque endroit décrit dans la promenade est le lieu d'une discussion particulière : qu'il s'agisse d'une rivière ou d'une niche de verdure, le discours est présenté comme un effet de situation, comme inscrit dans un certain endroit et aussi comme expression de ce lieu :

l'incertitude des connaissances humaines, la frivolité des systèmes de la physique, la vanité des spéculations sublimes de la métaphysique sont moins l'indice d'une réflexion sur la faiblesse de l'homme que sur la casualité qui le constitue⁴⁴.

Nos randonneurs parcourent le jardin, ils vont et viennent dans un endroit connu que le regard philosophique saisit comme quelque chose d'étranger, dans un trouble de la raison d'où se dégage la réflexion. Les détours d'Ariste et Cléobule représentent la sortie d'un chemin droit et unique, ils suivent une allure à la Montaigne selon qui « notre esprit est un util vagabond, dangereux et temeraire ; il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure⁴⁵ ». Alors les flâneries d'Ariste et Cléobule les mènent « au sommet d'une colline » ou « dans le fond d'une vallée », lieux qui donnent au sceptique l'occasion de rabaisser l'orgueil de l'homme : « il m'inspirait le mépris pour tout ce qui élève l'homme sans le rendre meilleur [...] et il m'humiliait par le rapport évanouissant du point que j'occupais, à l'étendue prodigieuse qui s'offrait à ma vue⁴⁶ ». Et Ariste poursuit en disant de Cléobule qu' : « il considérait les misères attachées à la condition des hommes et m'exhortait à les attendre sans inquiétude et à les supporter sans faiblesse⁴⁷ ». Ce travail d'humiliation, accompli à travers le discours accompagnant, une fois encore, le regard, peut rappeler certaines pensées de Pascal⁴⁸. Néanmoins, il est possible aussi de poursuivre le parallèle entre le personnage de Cléobule et Montaigne, puisque le sceptique constate l'impossibilité d'avancer sur la nature des choses ainsi que son infinité face à la transcendance de Dieu. Mais, « en dépit du vide qui marque l'homme et sa condition, la possibilité d'une *plénitude* lui est rendue⁴⁹ », puisque, une fois accepté notre condition, nous pouvons encore jouir du mouvement continu et fugitif de notre expérience. Ainsi, « le vent encore, plus sagement que nous, s'aime à bruire, s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans désirer la stabilité, la solidité,

⁴⁴ F. Markovits, *Le décalogue sceptique*, ouvr. cit. p. 93.

⁴⁵ M. de Montaigne, *Ivi*, L. II, §XII, ouvr. cit., p. 559.

⁴⁶ Diderot, DPV, II, p. 76.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Comme le fait observer M. Delon dans l'édition des œuvres de Diderot qu'il a dirigé pour Gallimard. Diderot, *Œuvres philosophiques*, ouvr. cit.

⁴⁹ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, ouvr. cit., p. 165

qualités non siennes⁵⁰ », et le sage Cléobule semble suivre ce conseil et se laisser inspirer par ce que son jardin lui offre pour se livrer aux plaisirs de la pensée philosophique.

Cependant, Diderot ne manque pas de s'éloigner de son maître quand leurs positions philosophiques divergent et il ne manque jamais non plus de souligner la distance qui le sépare du pyrrhonisme ; les traces de sa manière de penser signalent une appropriation et une élaboration originale de l'œuvre montaignienne par Diderot. Le philosophe ne se contente pas de rendre hommage à l'auteur des *Essais*, mais en utilisant des éléments (par exemple les détours et les digressions dans le discours, une certaine attention à adoucir le ton assertif de ses positions⁵¹, le recours à l'imagination, le rapprochement des thèses contradictoires, etc.) qu'on pourrait définir comme « stylistiques », il fait déjà du scepticisme une méthode, parce que, comme l'observait Montaigne lui-même, c'est non seulement la matière du discours, mais aussi la manière de conduire le débat ou de construire le discours qui est déterminante⁵². Cette œuvre parue clandestinement présente tous les éléments pour être considérée comme une recherche philosophique conduite selon une méthode sceptique. Ce que nous allons chercher à montrer maintenant, c'est la continuité qui existe entre cette œuvre et les suivantes. Aussi bien, si le personnage du sceptique ne jouera plus un rôle explicite dans les œuvres postérieures de Diderot, il continuera d'utiliser son crible pour avancer dans ce qui deviendra un vrai combat philosophique.

⁵⁰ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §XIII, ouvr. cit., p.1107.

⁵¹ Cf. Diderot, DPV, II, Pensée XXIV, p. 31.

⁵² « Nos disputes devoient estre defendues et punies comme d'autres crimes verbaux. Quel vice n'esveillent elles et n'amoncellent, toujours regies et commandées par la cholere! Nous entrons en inimitié, premierement contre les raisons et puis contre les hommes. Nous n'apprenons à disputer que pour contredire, et, chascun contredisant et estant contredit, il en advient que le fruit de disputer c'est perdre et aneantir la verité. » M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §VIII, ouvr. cit., p. 926. Cette allure douteuse mais toujours polie caractérise le discours des sceptiques et des personnages qui, dans *La Promenade du sceptique*, jouent un rôle de critique.

2.3 Rupture ou continuité entre *La Promenade du sceptique* et l'entreprise encyclopédiste ?

Incontestablement le doute fut l'inséparable compagnon des œuvres de Diderot des années 1745 à 1747, comme l'a souligné Jacques Chouillet dans son article sur le personnage du sceptique⁵³. Toutefois, selon le spécialiste de Diderot, le rapport entre les deux personnages d'Ariste et Cléobule est le signe d'un changement d'attitude de Diderot par rapport au scepticisme :

On dirait que Diderot, après être entré dans le jeu de son personnage, le lâche à l'instant le plus critique, comme si Cléobule appartenait à un ordre révolu, comme s'il représentait l'homme que Diderot aurait voulu être *avant* l'époque où il écrit la *Promenade du sceptique*⁵⁴.

Il renforce cette considération en suivant les thèses de Franco Venturi⁵⁵ et d'Herbert Dieckmann, selon lesquelles les deux personnages d'Ariste et de Cléobule représentent deux générations différentes. À cette époque, selon ces critiques, Diderot avait adopté la position engagée d'Ariste et, pour cette raison, après *La Promenade du sceptique* il abandonnera complètement le scepticisme (sauf quelque inquiétude à propos de Berkeley, qu'il considère comme un sceptique outré). Dans ses *Cinq leçons sur Diderot*, Dieckmann observait que, dans le « Discours préliminaire » de *La Promenade du sceptique* le jeune Diderot exprime déjà son conflit entre :

d'une part, le penchant pour échanger des idées dans un cercle restreint et fermé de quelques amis, et, d'autre part, le désir de travailler à éclairer les hommes, de s'expliquer librement sur les deux grands sujets: la religion et le gouvernement, et de communiquer ces idées au grand public⁵⁶.

Dans la première de ses leçons, il montrait avec précision que Diderot reviendra sur la question du public après *La Promenade du sceptique*, et il ne manquait pas de mettre en évidence ce passage fondamental de l'article « Encyclopédie » :

Le but d'une *Encyclopédie* est de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre; d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, et de le transmettre aux hommes qui viendront après nous, afin que les travaux des siècles passés n'aient pas été des travaux inutiles pour les siècles qui succéderont ; etc.⁵⁷.

⁵³ Cf. J. Chouillet, « *Le personnage du sceptique* », art. cit., p. 195.

⁵⁴ *Ivi*, p. 203.

⁵⁵ F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, ouvr. cit., p. 114-115.

⁵⁶ H. Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1959, p. 25.

⁵⁷ Diderot, DPV, VII, p. 174.

Il est donc vrai que Diderot a conduit son combat comme Ariste, qui choisit de mettre en forme écrite et de faire publier la pensée de Cléobule : « je tâcherai de faire un bon livre et d'éviter la persécution⁵⁸ ». Le fait que le scepticisme en tant que système apparaisse comme un obstacle au philosophe engagé dans le travail encyclopédique⁵⁹ signifie-t-il que Diderot prenait complètement congé du doute sceptique avec cette œuvre de 1747 ?

L'analyse de Jacques Proust nous permet d'évaluer autrement *La Promenade du sceptique*, en souscrivant à l'hypothèse d'une continuité de la méthode sceptique entre les tout premiers travaux de Diderot et les suivants. Dans son analyse, J. Proust souligne la schématisation opérée par Diderot dans le choix des philosophies représentées dans l'allée des marronniers : elle n'a rien d'objectif, et il est évident que Diderot n'avait pas pour but de nous donner une vision de l'histoire de la philosophie, rendue dans toute sa complexité, ni une représentation de la philosophie de son temps ; il est frappant de constater, par exemple, l'absence des cartésiens entre les sectes philosophiques représentées. Le choix de Diderot s'est porté sur les philosophies de son temps qui, malgré les différences qui subsistent entre elles, peuvent s'unir dans un combat commun contre la superstition, le dogmatisme et l'oppression politique. Ainsi mise en perspective, *La Promenade du sceptique* apparaît déjà comme l'exposition du programme encyclopédique⁶⁰.

La Promenade est une œuvre qui nous aide beaucoup à faire la distinction entre les différentes attitudes sceptiques repérées par Diderot. Il y a la mise en ridicule des personnages sceptiques et pyrrhoniens dans l'allée des marronniers, exemple d'une attitude sceptique excessivement outrée et donc rejetée, et il y a le personnage de Cléobule qui n'est pas objet de raillerie mais est plutôt décrit comme un idéal philosophique (c'est toutefois un idéal qui ne se soustrait pas à la mise en question), exemple de scepticisme modéré que le philosophe considérerait positive. Mais insister trop sur l'identification entre scepticisme et personnage du sceptique, et sur la discussion entre Cléobule et Ariste en cherchant à identifier Diderot avec l'un de ses personnages, risque de reléguer à l'arrière-plan les autres éléments sceptiques présents dans *La Promenade du sceptique*. En outre, l'interprétation de l'échange à propos de la

⁵⁸ Diderot, DPV, II, p. 82.

⁵⁹ Cf. J. Chouillet, « Le personnage du sceptique », art. cit., p. 210.

⁶⁰ « Le caractère simpliste et schématique de la *Promenade* n'est que la rançon de cette volonté de lutte. Les systèmes qu'on y parcourt ne sont pas vus d'un œil désintéressé, mais comme un arsenal où trouver des armes qui permettent de vaincre. En ce sens la *Promenade du sceptique* est dès 1747 l'exposition du programme encyclopédique. » J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 235.

publication entre Ariste et Cléobule que nous avons suggérée déplace la question sur le plan du rapport entre clandestinité et publicité plutôt que sur le plan d'un abandon (ou non) du scepticisme.

Nous avons avancé, plus haut, l'hypothèse que le scepticisme de Cléobule puisse être rapproché de la figure de Montaigne, remodelée par la plume de Diderot. Or, Montaigne, que notre philosophe cite comme champion de la liberté, a eu le mérite de souligner la complexité, voire l'impossibilité, d'établir une connaissance vraie et sûre, qui puisse servir de guide fiable pour notre action, et sa réflexion aboutissait à une acceptation des règles civiles établies dans la société où chacun est né et vit. Pourtant, au sein de cette société dont Montaigne acceptait les règles, il n'a pas manqué de courage pour écrire de manière sincère et libre et exercer une critique ouverte⁶¹. Montaigne est tout autant que Bayle un maître de la tolérance et de la critique. Pour ce qui concerne la lecture et le rapport de Diderot avec Bayle dans ses premières œuvres, J. Chouillet lui-même nous rappelle que, dans les *Pensées philosophiques*, Diderot non seulement se souvient de Bayle, qu'il lisait déjà en 1746, selon le témoignage de Naigeon, mais encore « il a conscience d'aller avec lui au cœur du débat⁶² ». Les deux auteurs partagent la conviction d'un nécessaire examen des croyances, de l'importance de douter de toute opinion et de toute connaissance avant de l'accueillir, pour éviter le dogmatisme et les préjugés élaborés par d'autres ou reçus par tradition. Diderot tire de la lecture de Bayle deux enseignements : la conscience doit être fidèle à elle-même, quand bien même elle serait erronée, et cette conscience doit être respectée. L'engagement n'est pas du tout exclu par le scepticisme modéré, que l'on peut aussi définir comme un criticisme, qui caractérise la pensée de Bayle et n'implique pas non plus nécessairement un « détronement » du sceptique par le philosophe engagé. Chacune à leur manière, le *Dictionnaire* de Bayle et l'*Encyclopédie* sont des œuvres qui s'engagent dans le combat pour la vérité et contre le dogmatisme, l'*Encyclopédie* avec certainement beaucoup plus de radicalité, avec des armes différentes et avec la conscience, de la part de Diderot et des autres encyclopédistes, des limites du *Dictionnaire* de Bayle.

Ainsi, il serait préférable de dire que Diderot abandonne progressivement la position sceptique à laquelle aboutissaient les *Pensées philosophique* et *La Promenade du sceptique*, pour faire du scepticisme une méthode de doute. Comme l'a dit M. Benítez et comme on essaiera de le montrer dans le détail :

⁶¹ Voir, par exemple, le chapitre intitulé « Des coches », dans M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §VI.

⁶² J. Chouillet, « Le personnage du sceptique », art. cit., 207.

Diderot ne s'en prend pas au pyrrhonien tout en sauvant le sceptique [...], mais il s'en prend constamment dans son œuvre au scepticisme comme système – dont la rigidité conduit à l'idéalisme et à l'absurdité qui est le solipsisme – tout en respectant le scepticisme comme méthode de recherche de la vérité, comme pierre de touche de la philosophie⁶³.

Rien n'échappe à cette recherche, pas même les « sujets sacrés » comme la religion et le gouvernement. Toutefois, Cléobule, sceptique prudent qui a lui-même éclairé son ami Ariste sur « l'extravagance des religions, l'incertitude des systèmes de la philosophie et la vanité des plaisirs du monde », met en garde son ami contre le danger qu'implique sa volonté de diffuser les lumières:

Présenter la vérité à de certaines gens c'est, disait ingénieusement un de nos amis [...] introduire un rayon de lumière dans un nid de hiboux. Il ne sert qu'à blesser leurs yeux, et à exciter leurs cris. Si les hommes n'étaient ignorants que pour n'avoir rien appris, peut-être les instruirait-on. Mais leur aveuglement est systématique⁶⁴.

Les mots de Cléobule sont très proches de ce que Montaigne avait écrit à propos de l'impossibilité d'éclairer certaines personnes :

Et de ces gens-là les âmes étant et par nature, et par domestique institution et exemple, du plus bas aloi, rapportent faussement le fruit de la science. Car elle n'est pas pour donner jour à l'âme qui n'en a point ni pour faire voir un aveugle : car son métier est non de lui fournir de vue, mais de la lui dresser⁶⁵.

La réplique d'Ariste est nette : il n'y a aucune bonne raison pour maintenir quelqu'un dans l'ignorance et le préjugé. C'est le préjugé, et non la vérité, qui a engendré les haines entre les hommes et qui éloigne de la vertu : « ce ne sont point les grandes vérités qui ont inondé la Terre de sang⁶⁶ ». Après *La Promenade du sceptique* Diderot reviendra sur la question de l'éducation et lui consacra un certain nombre de réflexions. Toutefois, ici le nœud de la question est si vraiment Diderot tournait le dos au scepticisme en tant que philosophie trop prudente et, en fin de compte, contraire à l'esprit des Lumières, ou si dans ce texte même où la question est posée, il y a des éléments que nous permettent de soutenir que la méthode sceptique peut être considérée par Diderot comme procédure de recherche philosophique.

Avant tout, c'est Cléobule qui, au moment de choisir des exemples d'écriture permettant de s'exprimer « sans irriter personne », cite Hus, Socin, Zwingle, Luther et Calvin, mais s'agissant des penseurs qui ont écrit avec un ton qui implique beaucoup plus de risques, les auteurs cités sont : Bayle, Montaigne, Voltaire, Berkeley, Woolston,

⁶³ M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, ouvr. cit., note 15, p. 317.

⁶⁴ Diderot, DPV, II, p. 78.

⁶⁵ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XXV, ouvr. cit., p. 141.

⁶⁶ Diderot, DPV, II, p. 80.

Swift et Montesquieu. Deux sceptiques, Montaigne et Bayle et un troisième aussi, Berkeley, puisqu'à l'époque il était considéré comme tel. Si une œuvre peut faire courir des risques à son auteur et si, parmi les auteurs choisis comme exemples de ces dangers, il y a plusieurs sceptiques, cela signifie que Diderot ne considère pas la retraite et le silence comme des issues nécessaires du scepticisme. En deuxième lieu, cette discussion, dans laquelle Cléobule, pour éviter tout risque, essaye de persuader son élève Ariste de ne pas publier la transcription de leurs conversations ou, du moins, d'en faire un ouvrage que personne ne lira, est terminée par Alciphron, jeune sceptique qui survient et se propose comme arbitre. Ce dernier décide que puisque l'entretien qu'ils ont eu sur la religion, la philosophie et le monde, courait manuscrit « il valait autant qu'il fût imprimé », toutefois il conseillait à Ariste de s'adresser « à quelque sujet de ce prince philosophe⁶⁷ », à savoir Frédéric II de Prusse, et de passer dans ses États avec l'ouvrage en question, en laissant se lever la voix des bigots. Ce conseil fut suivi, dans la fiction, par Ariste, désireux de pouvoir dire la vérité, sans pour cela être un intrépide, et surtout de pouvoir montrer une méthode de connaissance, voire de philosophie, qui consistait précisément dans la nécessité de s'interroger sur n'importe quel sujet, de mettre en doute tout dogme, de ne pas accepter comme acquise une chose sous prétexte qu'elle a été transmise par la tradition. La prudence du sceptique adoptée à la fin du « Discours préliminaire » de *La Promenade du sceptique* est donc celle d'Alciphron : elle ne consiste pas à se taire, mais seulement à prendre quelque précaution contre les possibles persécutions ou rétorsions que la discussion trop explicite de certains sujets pouvait provoquer.

C'est donc dans cette perspective de continuité que nous interprétons l'allégorie des allées déployée par Diderot. Au début de cette promenade imaginaire, le philosophe nous invite à prendre conscience que, pour changer notre point de vue sur les choses, il faut savoir les observer et les interroger, et qu'il n'est pas nécessaire d'aller dans des pays lointains pour voir dans une perspective différente ce qui nous entoure. Il affirme que tout dépend du coup d'œil : « s'il est distrait, il nous trompe; s'il est perçant et réfléchi, il nous approche de la vérité⁶⁸ ». En effet, la pensée sceptique peut être conçue comme l'expérience d'un dessaisissement, ce qui « ne mène pas pour autant à l'éloge de la contingence ni même de l'arbitraire mais nous invite à l'analyse d'un discours qui est toujours ailleurs que là où il se pense⁶⁹ ». La construction littéraire de la promenade est

⁶⁷ *Ivi*, p. 84.

⁶⁸ *Ivi*, p. 86.

⁶⁹ F. Markovits, *Le décalogue sceptique*, ouvr. cit., p. 78-79.

différente de l'éloignement qui nous propose un récit de voyage (réel ou imaginaire) ou de la projection à laquelle nous invite une île utopique. Se promener dans un jardin est une expérience usuelle et pourtant, dès qu'un auteur nous invite à nous promener dans sa fiction, nous nous sentons étrangers et déplacés ; en suivant les conversations qui ont lieu pendant cette promenade, nous nous surprenons à voir l'enrichissement et le développement des pensées selon des détours tout nouveaux. Le vocabulaire de la promenade permet alors à Diderot de mettre en œuvre toute une série de questions liées à l'*itus* et au *reditus* qui caractérisent déjà la promenade chez La Mothe Le Vayer. Grâce à une méthode labyrinthique, telle que définie par Francine Markovits, Diderot procède ici par digressions, dessine des parcours inattendus où les détours nous apprennent quelque chose sur notre pensée, abordant ou « voltigeant⁷⁰ » sur une multitude selon le ton de la lettre ou de la conversation, en mettant en question l'ordre du discours et surtout en revendiquant une pluralité d'ordres⁷¹. Le labyrinthe de la promenade sceptique n'est pas quelque chose dont il faut retrouver le fil, comme chez Bacon et Descartes, mais une façon d'essayer la variété et la temporalité des discours, leur localisation et leur contingence, une manière de se perdre dans les détours de la raison comparable à ce que Bayle écrivait en 1681 dans le premier paragraphe des *Pensées diverses sur la comète* :

Je ne sais ce que c'est de méditer régulièrement sur une chose : je prends le change fort aisément ; je m'écarte très souvent de mon sujet ; je saute dans les lieux dont on aurait bien de la peine à deviner les chemins, et je suis fort propre à faire perdre patience à un Docteur qui veut de la méthode et de la régularité partout⁷².

Une fois introduit dans l'allée des marronniers, chemin parcouru par les philosophes où il n'y a ni temples, ni guides, ni sacrifices et où l'on vit ensemble en démocratie, le lecteur se voit présenter dans sa pluralité le peuple qui habite là. Ce n'est pas l'allée de la philosophie mais *des* philosophies, contrairement à l'organisation hiérarchique de l'allée des épines où l'unique loi était établie par le chef et conservée par les guides en termes clairs : contrairement à une conception dogmatique de la société, du monde et de la connaissance, dans l'allée des marronniers règnent la pluralité, l'égalité entre ses habitants, donc des différentes approches de la connaissance et de la vérité. Commence ainsi à se configurer la fonction remplie par l'histoire de la philosophie dans l'*Encyclopédie* : « L'éventail des opinions représentées dans l'allée des marronniers est

⁷⁰ Cf. Lettre du 20 janvier 1751 CORR., I, p. 101.

⁷¹ Cf. Markovits, *Le décalogue sceptique*, ouvr. cit., p. 79.

⁷² P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, I, I, ouvr. cit., p. 23.

à peu près aussi ouvert que celui des collaborateurs de l'*Encyclopédie*, et la volonté de lutte qui les unit est plus forte que les divergences qui peuvent les séparer⁷³ ».

La première secte philosophique que Diderot nous présente est celle des sceptiques. Après avoir dit qu'ils nient tout, il les décrit comme privés de casque, de bouclier et de cuirasse, armés seulement d'une « épée courte » qu'ils manient avec habileté : « ils attaquent tout le monde, même leur propres camarades; et quand ils vous ont fait de larges et profondes blessures, ou qu'eux-mêmes en sont couverts, ils soutiennent avec un sang-froid prodigieux que tout n'était qu'un jeu⁷⁴ ». C'est une description qui tourne en dérision le scepticisme et montre le péril que peut impliquer cette attitude à douter de tout : le scepticisme outré nous entraîne dans un jeu dialectique qui, poussé à l'extrême, aboutit à la mise en suspens de la croyance en un monde extérieur, à une espèce de jeu de guerre perpétuelle de la raison avec elle-même. Pyrrhon, présenté comme le capitaine de cette compagnie, est décrit comme un exemple de cohérence entre la vie et la doctrine, et fait donc figure de vrai sceptique :

On raconte de leur premier capitaine qu'en se promenant dans l'allée, il marchait en tous sens, quelquefois la tête en bas, souvent à reculons ; qu'il allait se heurter rudement contre les passants et les arbres, tombait dans des trous, se donnait des entorses, et répondait à ceux qui s'offraient de le guider, qu'il n'avait pas bougé de sa place, et qu'il se portait très bien⁷⁵.

Bien qu'en définitive Pyrrhon se porte bien, Diderot ne manquera pas ensuite d'ironiser sur les difficultés qu'implique une vie à la façon des sceptiques radicaux. Après Pyrrhon, Diderot évoque Montaigne, « un de ses champions », comme celui qui imagina un étendard pour cette troupe :

C'est une balance en broderie d'or, d'argent, de laine et de soie, avec ces mots pour devise : « Que sais-je ? » Ses fantaisies, écrites à bâtons rompus, n'ont pas laissé de faire des prosélytes. Ces soldats sont bons pour les embuscades et les stratagèmes⁷⁶.

La formule de Diderot énonce et résume parfaitement le rôle que, selon lui, le scepticisme doit jouer dans la recherche : « pour les embuscades et les stratagèmes », à savoir comme méthode d'examen critique. Cette phrase, e outre, évoque un passage des *Essais* où Montaigne avait écrit : « Cette fantaisie est plus seurement conceue par interrogation : Que sçay-je? comme je la porte à la devise d'une balance⁷⁷ ». Lucien

⁷³ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 235.

⁷⁴ Diderot, DPV, II, p. 115-116.

⁷⁵ *Ivi*, p. 116.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. II, §XII, ouvr. cit., p. 527.

aussi, dans *Les sectes à l'encan*, attribue une balance à Pyrrhios⁷⁸, son philosophe pyrrhonien en vente, qu'il utilise pour peser toutes les raisons et établir qu'elles sont toutes au même niveau. La balance des pyrrhoniens est un instrument qui produise un résultat négatif, comme l'usage que ces philosophes font de leur raison.

La deuxième compagnie montrée est celle des athées, laquelle est formée par « des mutins de la précédente », élément qui souligne que dans la pensée de Diderot il y a un lien décisif entre le scepticisme et l'athéisme. En effet, les caractéristiques attribuées aux athées coïncident avec l'usage sobre de la raison et donc même du doute qui n'est pas poussé jusqu'à son excès ; les athées « avouent qu'ils existent, qu'il y a une allée et des arbres », autrement dit ils refusent de suspendre la croyance en l'existence d'un monde extérieur mais ils doutent de Dieu, de la religion et de toutes les croyances superstitieuses qu'elle implique :

Ils prétendent que les idées de régiment et de garnison sont ridicules ; et même que le prince n'est qu'une chimère ; que le bandeau est la livrée des sots, et que la crainte du châtimement actuel est la seule bonne raison qu'on ait de conserver sa robe sans tache⁷⁹.

Après les déistes et les spinozistes apparaissent « des champions encore plus singuliers », les égoïstes, disciples de Berkeley qui poussent sa philosophie à l'extrême et en tirent des conséquences solipsistes et athées. Berkeley avait déjà été cité dans le « Discours préliminaire », mais ici c'est de ses disciples que Diderot se moque :

chacun soutient qu'il est seul au monde. Ils admettent l'existence d'un seul être, mais cet être pensant, c'est eux-mêmes. Comme tout ce qui se passe en nous n'est qu'impression, ils nient qu'il y ait autre chose qu'eux et ces impressions. Ainsi ils sont à la fois l'amant et la maîtresse, le père et l'enfant, le lit de fleurs et celui qui le foule⁸⁰.

Diderot ne va pas très loin dans les analyses et les critiques dans ce texte ; l'allégorie et la symbologie un peu lourdes qu'il utilise maintiennent le texte dans le registre de la boutade. Néanmoins, le philosophe revient ici sur des sujets déjà abordés et touche à des questions sur lesquelles il reviendra dans d'autres œuvres, selon une « technique de la variation » qui lui permet d'approfondir les questions dans leur complexité, sans les épuiser une fois pour toutes⁸¹.

⁷⁸ Cf. Lucien de Samosate, *Les sectes à l'encan* dans *Œuvres complètes*, t. I, par E. Talbot, Paris, Hachette, 1912, p. 213.

⁷⁹ Diderot, DPV, II, p.116-117.

⁸⁰ *Ivi*, p. 118.

⁸¹ Nous ne voulons pas dire ici que la philosophie de Diderot ne fournit pas de réponses aux questions qu'elle pose, mais que ces réponses peuvent toujours être améliorées et discutées en faisant apparaître des aspects nouveaux, des questions ultérieures. Nous sommes redevables de l'expression « technique de la variation » à la lecture de M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 2007, en particulier dans

Ici, donc, Diderot touche pour la première fois à la question des diverses formes d'idéalisme, conçues comme le résultat d'un scepticisme outré. La partie qui suit, concernant la composition de l'*Énéide*, se conclut par une citation tirée de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac : « Soit que je m'élève jusque dans les nues, soit que je descende dans les abîmes, je ne sors point de moi-même, et ce n'est jamais que ma propre pensée que j'aperçois⁸² ». Sur Berkeley et Condillac notre philosophe reviendra quelques années plus tard de façon beaucoup plus approfondie et précise avec sa *Lettre sur les aveugles* ; au fond la schématisation et la critique se réduisent ici à ces répliques qui ont très peu de consistance.

La liste des troupes de l'allée des marronniers se conclut avec l'évocation des fanfarons, méprisés de tous, et Diderot en vient au récit d'une anecdote, rapportant la conversation entre un habitant de l'allée des épines et un philosophe de l'allée des marronniers. Ce dernier, athée, exhorte l'autre à réfléchir en lui posant une série de questions sur l'existence de son prince (Dieu) : « pourquoi crois-tu à l'existence du prince ? Ta croyance est-elle le fruit de tes méditations et de tes lumières, ou l'effet des préjugés et des harangues de tes chefs⁸³ ? » et il met dans la bouche de son personnage un concept déjà exprimé dans les *Pensées philosophiques* : « Tu conviens avec eux que tu ne vois goutte, et tu décides hardiment de tout⁸⁴ ». Pour le bon philosophe, il faut au moins commencer « par examiner, par peser les raisons, par asseoir un jugement plus sensé⁸⁵ ». Car si le croyant n'a pas pesé les raisons et les arguments qui soutiennent sa croyance, sa foi, il ne peut pas en rendre compte et sera contraint d'admettre qu'il s'est engagé dans cette route sans aucun fondement solide, seulement en faisant confiance à la tradition des ancêtres et au fait que ceux qui l'entourent partagent la même conviction. Si nous ne passons pas au crible du doute les connaissances et les principes qui nous guident, nous sommes comme :

un négociant qui quitterait sa demeure et irait à travers mille périls, des mers inconnues et orageuses, des déserts arides, sur la foi de quelque imposteur ou de quelque ignorant, chercher à tâtons un trésor, dans une contrée qu'il ne connaîtrait que sur les conjectures d'un autre voyageur aussi fourbe, ou aussi mal instruit que lui⁸⁶ .

les pages 41-42 ; elle nous semble très efficace pour décrire la philosophie de Diderot, bien qu'il n'y ait aucun lien entre les deux philosophes (nous savons que Giordano Bruno est traité de façon très didactique dans l'*Encyclopédie*, dans un article qui n'a pratiquement aucun intérêt puisque il s'agit d'un abrégé de Brucker sans aucun ajout).

⁸² Diderot, DPV, II, p.119.

⁸³ *Ivi*, p. 121.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Diderot, DPV, II, p. 122.

Il faut mettre en question tout le système, l'existence du prince et de sa cour, l'uniforme et le bandeau que les hommes de l'allée des épines doivent porter, et ainsi de suite. Avant de choisir une secte philosophique et suivre la voie qu'elle indique, comme disait le personnage de Lycinus dans l'*Hermotimus ou les sectes* de Lucien, il faut interroger les guides et les voies avant de faire un choix hasardeux. L'allée des marronniers décrite par Diderot, met le voyageur face au même problème, puisque chaque secte philosophique prétend connaître la vérité. De manière plus générale, le problème se pose face aux trois allées et surtout dans l'allée des épines où les guides prétendent que ceux qui ont commencé à parcourir cette voie ne peuvent pas la quitter, ce n'est pas un hasard si les soldats portent des bandeaux sur les yeux. Il est bien vrai que dans les trois allées on peut trouver des guides, mais il faut s'interroger sur ces guides avant de choisir « et la route et les guides », selon Lycinus. Diderot met en garde son lecteur comme Lycinus le faisait avec Hermotimus : il faut faire attention au guide qu'on choisit, puisqu'il pourra n'avoir tenté qu'une seule route et affirmer, sans en avoir éprouvé les autres, qu'elle est la seule qui conduit à la destination. Alors, pour Diderot autant que pour Lucien, le doute sert à éviter de se tromper, de tomber dans un dogmatisme philosophique qui a sa source dans un manque d'examen préalable des possibilités d'interprétation du monde.

Diderot reviendra ensuite sur cette nécessité, parce que l'aveugle accusera le philosophe athée sceptique d'être dangereux pour la société, mais le philosophe répliquera qu'il détruit seulement les abus et que l'examen attentif de la fausseté ou de la contradiction parmi les idées des guides de l'allée des épines ne fait que confirmer l'inexistence des choses qu'ils soutiennent.

Ensuite le philosophe porte le discours sur les règles morales en proposant l'argument sceptique de la pluralité d'usages, même dans des villes qui sont très proches : « du travers d'une ligne mathématique, on passe du blanc au noir », cet argument correspond au dixième mode de Sextus sur la pluralité des peuples, des mœurs et des doctrines, et Diderot le prolonge dans le sens de la pluralité des conditions et des caractères. Le philosophe soulève donc la difficulté mais n'accepte pas de la discuter si son interlocuteur veut fausser l'examen en faisant valoir l'autorité du code : sur quel fondement peut-on accepter les récits merveilleux contenus dans le code ? Ce sont des choses invraisemblables et non vérifiables, et si elles étaient présentes, chacun serait porté à les contrôler, à les mettre en doute, à en chercher des preuves. Et de conclure :

vous vous vantez de lire exactement dans l'obscurité des siècles passés et de concilier sans embarras les rapports incertains de vos premiers guides. En vérité, c'est pousser le respect pour eux plus loin que vous ne l'exigeriez pour vous, et vous ne consultez guère votre amour-propre⁸⁷.

Il faut se servir de la raison et la laisser libre de tout examiner, sinon elle devient un instrument inutile⁸⁸.

Le dialogue se termine avec l'appel des guides par l'aveugle et la fuite du philosophe. Mais quand la discussion est rapportée aux autres philosophes, le choix de l'auteur est de mettre en scène une assemblée générale où, selon les règles du respect et de l'attention portés aux argumentations de l'autre, les philosophes « discutaient entre eux et les sentiments se trouvèrent partagés, comme il est ordinaire parmi nous⁸⁹ ». L'esprit de tolérance permet au conflit d'opinion de rester civil et, pour sortir du conflit d'opinion, les personnages font encore un choix d'exploration, de recherche collective de la vérité. Une fois encore, la discussion sur Dieu recommence entre le déiste, l'athée et le spinoziste, et c'est à peine si les représentants des sceptiques prennent part à la discussion: ils « finirent en nous répondant d'un air pensif par un *vedremo*⁹⁰ ». Selon la forme d'une philosophie locale telle que l'a énoncée Cléobule, chaque objet ou situation est prétexte à réfléchir, à chercher, question après question et réponse après réponse, les arguments qui résistent au doute, les explications les plus satisfaisantes, pour abandonner les hypothèses les plus faibles. Ainsi, quand le groupe se trouve devant un fleuve qu'il faut traverser pour poursuivre la discussion sur l'ordre du monde et sur la nécessité au moins d'admettre un créateur, le pyrrhonien fait figure de dogmatique ridicule qui va jusqu'à encourir la noyade pour rester cohérent avec ses affirmations.

La dispute entre les philosophes se poursuit avec les argumentations du déiste Philoxène, lesquelles font écho à la remarque N de l'article « Spinoza » du *Dictionnaire* de Bayle⁹¹ ; le spinoziste Oribaze lui répond. C'est Oribaze qui a le dernier mot, et pourtant cette victoire n'est pas due à la faiblesse des contre-argumentations de ses interlocuteurs ou à leur incapacité à lui répondre. Au contraire, Philoxène amorce une réplique, mais un facteur extérieur vient interrompre la discussion :

à peine eut-il commencé que le ciel s'obscurcit ; un nuage épais nous déroba le spectacle de la nature; et nous nous trouvâmes dans une nuit profonde. Ce qui nous

⁸⁷ Diderot, DPV, II, p. 125.

⁸⁸ « Toujours en tutelle sous tes guides, elle n'est bonne qu'à te désespérer. » *Ivi*, p. 177.

⁸⁹ *Ivi*, p. 129.

⁹⁰ Diderot, DPV, II, p. 132.

⁹¹ Voir DPV, II, n. 179 de H. Dieckmann et J. Deprun, p. 166.

détermina à finir notre querelle, et à en renvoyer la décision à ceux qui nous avaient députés⁹².

Encore une fois, la situation de la discussion constitue un élément déterminant : c'est un nuage qui suspend tout échange. Cet élément météorologique mérite qu'on y prête attention parce que, dans *La Promenade du sceptique*, la météorologie fait son apparition pour la première fois et c'est un élément qui reviendra dans des œuvres postérieures – notamment dans les contes, mais pas exclusivement – ; elle ne joue pas un rôle purement ornemental. Ce nuage épais et opaque qui s'approche et voile le ciel est une représentation de l'inconstance et du flux de la nature, une image de ces domaines de la connaissance qui échappent à la certitude, telles que les spéculations métaphysiques. Le phénomène atmosphérique, par l'assombrissement du ciel qu'il provoque et l'interruption de la discussion, renvoie la décision aux calendes grecques ; c'est le narrateur que nous informe de ce propos en disant que « on y pèse *actuellement* nos raisons⁹³ ». Nuage sceptique qui s'oppose au ciel limpide et étoilé, *topos* fontenellien, sous lequel avait été entamée la discussion, sous le signe de la cristallinité, ce qui renvoyait à un paradigme qui, dans l'épistémologie classique, « dit l'homogénéité du système, sa performativité, sa clôture maîtrisée, la netteté de ses contours, la stabilité de son équilibre⁹⁴ ».

La météorologie ici évoquée semble s'opposer à l'astronomie : alors que cette dernière était soumise à des lois mathématiques constituant un système, la météorologie, au fond, échappe à la quantification, à l'expérimentation et donc à la rigueur de la méthode de la science nouvelle. L'espace abstrait de la *mathesis* de Descartes et de Newton est perturbé, à la fin de la promenade, par ce nuage porteur d'une incertitude qui cache le spectacle de la nature, métaphore d'un savoir jamais complet et total, même dans le domaine de la science. Un nuage qui arrive, accident de la nature qui se relie à l'irrégulière beauté du jardin de Cléobule. La nature, qui sera toujours une référence indispensable pour Diderot, contribue ici, sous la forme d'un jardin sauvage et d'un changement atmosphérique, à une *scénarisation* de la complexité empirique du monde. Le matérialisme de Diderot commence à se dessiner ici en tant qu'élément fondamental d'une philosophie qui, dans sa cohérence, ne revêtra jamais la forme orthodoxe qu'elle peut prendre dans les œuvres d'Helvétius et du baron d'Holbach.

⁹² Diderot, DPV, II, p. 138.

⁹³ *Ivi*, p. 138. Nous soulignons.

⁹⁴ T. Belleguic, « Diderot et le temps qu'il fait : portrait de l'écrivain en météorologue », *Tangence* 73, 2003, p. 9-37.

Article disponible à l'adresse suivante : <http://id.erudit.org/iderudit/009117arp>. 22.

3. *Lettre sur les aveugles* : la vision de Saunderson comme dispositif sceptique.

La conclusion sceptique de *La Promenade du sceptique* annonçait la nécessité d'élaborer une théorie de la connaissance qui aurait permis à Diderot de sortir du « marais » de la mauvaise métaphysique. Discuter de la beauté et de l'ordre ou du désordre de la nature, de la dépendance ou non de l'âme du corps sans remonter aux questions fondamentales – comment passe-t-on du niveau de la sensation au jugement, qu'est-ce qu'une expérience, qu'est-ce qu'une science et est-elle possible ? – ne permettait pas d'avancer¹. C'est dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage des ceux qui voient* (1749) que le philosophe traitait de la question des formes et des conditions pratico-biologiques qui sont à la base de la formation de nos jugements sur le monde, ce qu'on pourrait résumer dans la question : « comment connaissons-nous ? », et qui lui permettra de sortir d'un débat qui aurait pu se poursuivre indéfiniment. Cette précision permettait aussi à Diderot de définir plus clairement la tâche de la philosophie : « fonder une connaissance critiquement juste pour bien agir dans ce monde² ».

3.1 Choix stylistiques, choix philosophiques

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient d'examiner de plus près le genre choisi par Diderot pour exprimer sa philosophie de la connaissance et poser les bases de son matérialisme. Le fait d'avoir adopté la forme de la lettre constitue un élément fondamental dans la composition de ce texte lié à la configuration de la théorie de la connaissance et aux bases du matérialisme de Diderot. C'est, en effet, dans la structure de la *Lettre* que nous trouvons les traces d'un scepticisme qui n'est pas dans les conclusions, mais dans la construction du discours (en dehors de l'usage de certaines argumentations), donc justement dans la méthode. Naturellement, d'autres éléments stylistiques, relèvent également de la question du scepticisme ; ils concernent l'usage de la langue plus que l'architecture du texte, mais ils seront mis en évidence dans les paragraphes suivants.

¹ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 80.

² Cf. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p. 208.

Après les pensées et l'allégorie, c'est sous la forme d'une lettre que Diderot développe ses réflexions philosophiques, et il utilisera de nouveau cette forme deux ans après, quand il écrira la *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent* (1751). La lettre permet une liberté dans le contenu et dans la suite des argumentations qui est explicitement revendiquée par Diderot dans le texte :

Nous voilà bien loin de nos aveugles, direz-vous ; mais il faut que vous ayez la bonté, madame, de me passer toutes ces digressions : je vous ai promis un entretien, et je ne puis vous tenir parole sans cette indulgence³

Et quelques paragraphes après : «Toujours des écarts, me direz-vous ; Oui madame, c'est la condition de notre traité⁴ ». Nous avons déjà évoqué l'importance des détours et des digressions et, comme on le verra, c'est une constante qu'on trouve dans presque tous les ouvrages de Diderot. Le choix d'une écriture non systématique est revendiquée dans une lettre à son éditeur, écrite à l'occasion de la publication de la *Lettre sur les sourds et muets* :

Quant à la multitude des objets sur lesquels je me plais à voltiger, sachez, et apprenez à ceux qui vous conseillent, que ce n'est point un défaut dans une lettre, où l'on est censé converser librement, et où le dernier mot d'une phrase est une transition suffisante⁵.

Dans une lettre, la grande variété des objets discutés dépend, comme dans une conversation, d'une suite de liens intuitifs qui sont presque inutilisables dans l'écriture d'un traité, où la formalité de l'écriture exige l'explicitation des passages logiques, ou du moins la possibilité de les comprendre quand ils sont sous-entendus. L'intuition, ce chaînon imperceptible, forme des liaisons parfois difficiles à déterminer :

La folie, le rêve, le décousu de la conversation consistent à passer d'un objet à un autre par l'entremise d'une qualité commune.

Le fou ne s'aperçoit pas qu'il en change. Il tient un brin de paille jaune et luisante à la main, et il crie qu'il a saisi un rayon du soleil. Combien d'hommes qui ressemblent à ce fou sans s'en douter⁶ !

Sur ce fondement, Diderot va construire le discours de la *Lettre sur les aveugles* qui pourtant n'est pas incohérent ou inconséquent, puisque il ne considère pas comme fondamentale la distinction entre connaissance rationnelle et intuitive, mais celle entre connaissance rationnelle, dont l'intuition n'est qu'une forme particulière, et les formes

³ Diderot, DPV, IV, p. 45.

⁴ *Ivi*, p. 66.

⁵ Diderot, Lettre du 20 janvier 1751, CORR., I, p. 101.

⁶ Diderot, Lettre à Sophie Volland du 20 octobre 1760, CORR., III, p.173.

irrationnelles de la pseudo-connaissance⁷. Distinction parfois très subtile comme le souligne le passage cité de la lettre à Sophie Volland. Ce qui vaut pour la lettre en tant que telle, vaut aussi pour le discours de Saunderson, l'un des personnages mis en scène dans le texte, et il vaudra autant pour *Le Rêve de d'Alembert*. On voit donc que l'allure de la promenade, ce parcours qui a pour but le divertissement, caractérisée par les détours qui en constituent aussi le plaisir, est stylistiquement en harmonie avec le discours voltigeant et les passages intuitifs de la lettre. En effet, la lettre maintient les deux éléments qui caractérisent la promenade : les écarts dès le sujet principal en forme de digressions correspondent aux détours d'une promenade et le but de s'entretenir avec la destinataire situent dans une dimension de plaisir le discours philosophique. Cette situation évoque immédiatement, pour le lecteur du XVIII^e siècle, les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) de Fontenelle, qui a inventé « la philosophie agréable, au sens où elle est dite avec agrément⁸ ».

L'usage des détours dans la *Lettre sur les aveugles* ne correspond pas seulement aux digressions ou à la liaison entre les différents objets traités en passant par l'intuition : comme Colas Duflo l'a montré avec précision, il y a un effet de mise en suspens de la question initiale tout au long du texte, pour parvenir seulement à la fin à une réponse inattendue. Le sujet de la lettre, énoncé dans les premières lignes, est l'opération de cataracte par M. de Réaumur, opération supposée résoudre le problème connu comme « le problème de Molyneux⁹ ». Posée pour la première fois en 1688 dans une lettre adressée à John Locke (restée sans réponse) et reformulée en 1690, la question peut être résumée en ces termes : un aveugle de naissance capable de « distinguer, par l'attouchement, un cube et un globe de même métal », une fois qu'il aurait regagné la vue, pourrait-il distinguer la sphère du cube seulement en les voyants ? Considéré par Locke et Leibniz comme la pierre de touche du rôle de l'expérience dans la connaissance – donc du statut de l'empirisme – ce problème fut utilisé aussi par Berkeley pour démontrer l'irréfutabilité de son idéalisme radical ou immatérialisme. La réponse est renvoyée à la fin de la lettre puisque Diderot doit en passer par le récit philosophique pour établir les bases mêmes de sa solution ; il était nécessaire, en effet,

⁷ Cf. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 272.

⁸ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p.82.

⁹ Sur le « le problème de Molyneux » voir : M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux xvii^e et xviii^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014. De la même autrice voir aussi M. Chottin (dir.), *L'aveugle et le philosophe ou Comment la cécité donne à penser*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.

qu'il établisse quelles sont les idées qui nous viennent de la vue et la manière dont elles se forment en nous.

Quant à l'opération du docteur Réaumur pour abattre la cataracte, Diderot aborde le sujet à partir de ce qui aurait dû constituer la preuve expérimentale nécessaire pour résoudre le problème. Toutefois, le début du discours est doublement déceptif : premièrement parce que le philosophe déclare que M. de Réaumur avait refusé qu'il assiste à l'opération, deuxièmement parce qu'il déclare que, de toute façon, cette expérience n'aurait pas fourni la réponse cherchée :

Je me doutais bien, madame, que l'aveugle-né, à qui M. de Réaumur vient de faire abattre la cataracte, ne vous apprendrait pas ce que vous vouliez savoir [...] forcé de me passer d'une expérience, où je ne voyais guère à gagner pour mon instruction ni pour la vôtre¹⁰.

Cependant le philosophe ne donne pas les raisons de la déception annoncée ici et il nous laisse nous interroger sur ce point presque jusqu'à la fin du texte. En compensation de l'expérience manquée, l'auteur déclare à sa destinataire qu'il s'est mis à philosopher avec ses amis sur « la matière importante » que cette expérience « a pour objet », raisonnements dont il va faire part sa destinataire en souhaitant que le récit d'un de nos entretiens puisse lui tenir lieu auprès d'elle, du spectacle qu'il lui avait trop légèrement promis¹¹ ! Or, le récit qui nous est annoncé ici est l'histoire et l'entretien avec l'aveugle-né de Puiseaux et, ensuite, celui de la vie et de la mort du géomètre aveugle Saunderson. Diderot anticipe ce que la lettre mettra en lumière : ce n'est pas l'élaboration pratique mais l'opération mentale, c'est-à-dire le raisonnement, qui permet de passer des sensations que nous percevons par les sens au jugement sensible. Mais ce passage de l'empirisme-sensualiste au rationalisme matérialiste et pratico-critique¹² ne peut s'accomplir qu'à travers une construction textuelle qui soit elle-même antisystématique, puisque Diderot n'a aucune intention de construire un système. D'où la nécessité de se confronter aux aveugles pour élaborer une théorie de la connaissance : l'aveugle en tant qu'exception ou « écart » par rapport à la condition « normale » est la singularité qui permet de mieux comprendre la norme. En outre, c'est à travers cette singularité que nous sommes conduits à un matérialisme qui est présenté comme conjecture.

¹⁰ Diderot, DPV, IV, p. 17.

¹¹ Cf. *Ivi*, p.18.

¹² Cf. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p. 209

3.2 Les aveugles : la connaissance et les sens

La description que Diderot donne de l'aveugle de Puiseaux est très détaillée et elle s'arrête sur de nombreuses caractéristiques : son histoire personnelle, ses habitudes domestiques, et toutes les circonstances peu philosophiques vouées à démontrer que le personnage dont il nous entretient « n'est point imaginaire¹³ ». Cette sorte d'écriture peut être rattachée à la tradition matérialiste, qui vise à montrer son extranéité à la philosophie des systèmes, et donc préfère construire le discours de telle manière que « si théorie il y a, elle doit être amenée inéluctablement par les faits dont elle doit rendre compte¹⁴ ». Cela vaut pour les nombreux objets « accumulés » par Diderot dans les deux récits et les mises en scène dans le cours de la lettre : les miroirs et les instruments d'optique tel que les télescopes, les microscopes, mais aussi les bâtons des aveugles, l'aiguille et le fil utilisés par Puiseaux, les différents objets choisis pour décrire comment un aveugle connaît par l'attouchement, les machines pour le calcul de Saunderson, ne sont pas évoqués en vue d'un simple effet pittoresque, mais constituent un effort d'utilisation d'un langage qui rend « palpables » les choses dont il parle. Langage concret, donc, que Diderot opposait aux vaines spéculations métaphysiques, mais qui, dans le même temps, est utilisé pour stimuler l'imagination du lecteur et, d'une certaine façon, le préparer à s'en servir pour comprendre la conjecture sur la formation du monde exprimé dans la vision de Saunderson que nous analyserons après.

Ainsi, la construction d'une fiction qui nous donne l'illusion du concret passe par l'usage des mots qui évoquent des objets bien définis, mais avec la conscience que les mots ne peuvent évidemment pas être concrets, puisque les mots sont en eux-mêmes une forme d'abstraction. Néanmoins, « il y a des façons d'employer et de situer les mots dans un certain contexte qui donnent [...] l'impression que les mots ramènent à la réalité¹⁵ ». Cette illusion, nécessaire pour permettre au lecteur de passer de son point de vue clairvoyant à imaginer la situation de l'aveugle, identification possible seulement par la fiction, doit permettre de reconstruire le procès de connaissance et d'abstraction, de séparer ce que nous pouvons apprendre rationnellement et ce qui, sans l'appui de données sensibles résulte dépourvu de sens (l'aveugle peut arriver aux concepts mathématiques et géométriques par l'attouchement mais non à comprendre ce qu'est un miroir ou une physionomie).

¹³ Diderot, DPV, IV, p. 18

¹⁴ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit., p.87

¹⁵ J.-P. Seguin, *Diderot, le discours et les choses*, Paris, Librairie Klincksieck, 1978, p. 32-33.

Pour aider le lecteur à imaginer la mutation perceptive que l'absence d'un sens produit en nous, Diderot introduit une série d'éléments qui vise à montrer le changement, ou le renversement, du rapport aux choses que cela implique : « la journée commence pour lui, quand elle finit pour nous », « la difficulté qu'ont les aveugles à recouvrer les choses égarées, les rend amis de l'ordre », « la beauté n'est qu'un mot pour un aveugle, quand elle est séparée de l'utilité¹⁶ ». L'aveugle démontre que les comportements et les jugements que nous tenons pour acquis sont en réalité relatifs à notre condition singulière. C'est un retournement grâce auquel nous sommes conduits à admettre qu'il y a une relation de dépendance entre nos sens et nos jugements et nos idées : depuis les simples habitudes de la vie domestique jusqu'aux idées morales, en passant par les idées esthétiques, nous sommes graduellement amenés, à travers une complexité croissante, à reconnaître le rôle de la sensibilité dans le procès de connaissance :

Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps, je me mis à questionner notre aveugle sur les vices et sur les vertus¹⁷.

Le résultat de ce questionnement est la démonstration que les idées de compassion et de commisération sont relatives pour tous, et non seulement pour les aveugles :

Tant nos vertus dépendent de notre manière de sentir, et du degré auquel les choses extérieures nous affectent ! Aussi je ne doute point que, sans la crainte du châtement, bien des gens n'eussent moins de peine à tuer un homme à une distance où ils ne le verraient gros que comme une hirondelle, qu'à égorger un bœuf de leurs mains. Si nous avons de la compassion pour un cheval qui souffre, et si nous écrasons une fourmi sans aucun scrupule, n'est-ce pas le même principe qui nous détermine ? Ah ! madame, que la morale des aveugles est différente de la nôtre ? Que celle d'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle ? Et qu'un être qui aurait un sens de plus que nous, trouverait notre morale imparfaite ; pour ne rien dire de pis. Notre métaphysique ne s'accorde pas mieux avec la leur¹⁸.

La conformation de nos organes et leur état influence le « degré auquel les choses extérieures nous affectent » non seulement au niveau de la connaissance que nous pouvons avoir des objets, mais aussi dans les rapports entre les hommes. Les sentiments que nous éprouvons, les réactions à certaines situations ou aux comportements des autres ne sont pas les mêmes si nous sommes dépourvus d'un sens ou si nous les avons

¹⁶ Diderot, DPV, IV, p.19.

¹⁷ *Ivi*, p.26.

¹⁸ *Ivi*, p.27.

tous. On songe par exemple au rapport au vol, l'un des pires crimes selon les aveugles, moins grave selon les clairvoyants, ou encore au sens de la pudeur dont Diderot parlera surtout dans l'*Addition*. L'aveugle nous démontre que son rapport au monde est différent du nôtre et qu'au fond le rapport de chacun, dans sa singularité, dépend de son état physique, du moins en partie.

En montrant la différence qui existe entre la morale des aveugles et celle des clairvoyants, Diderot formule une argumentation qui présente les *tropes* des sceptiques. Tout d'abord, il énonce le premier trope selon lequel les mêmes choses n'offrent pas les mêmes représentations : alors que pour nous un homme en train de verser son sang offre un spectacle douloureux, pour un aveugle, s'interroge Diderot, quelle différence y a-t-il « entre un homme qui urine et un homme qui, sans se plaindre, verse son sang ? » Mais quand il affirme : « Tant nos vertus dépendent de notre manière de sentir, et du degré auquel les choses extérieures nous affectent ! », il élabore une argumentation qui correspond au troisième trope de Sextus : selon ce trope la diversité des impressions que nous recevons du monde change selon la diversité de nos sens¹⁹. Mais on peut aussi penser au quatrième trope, selon lequel les dispositions – santé ou maladie, sommeil ou veille, joie ou douleur – modifient notre perception des choses. En outre, quand le philosophe écrit : « que, sans la crainte du châtement, bien des gens n'eussent moins de peine à tuer un homme à une distance où ils ne le verraient gros que comme une hirondelle, qu'à égorger un bœuf de leurs mains », il opère au fond une sorte de déplacement sur le plan moral du septième trope, qui concerne la perception des dimensions des choses relativement à leur distance par rapport au sujet. Grâce au sujet aveugle, Diderot remet donc en question l'approche traditionnelle de la morale et de la métaphysique ; pour parvenir à ce résultat, le philosophe passe par des arguments foncièrement sceptiques.

Déjà Descartes, dans sa *Dioptrique*, avait utilisé la figure de l'aveugle pour mieux expliquer sa théorie de la vision. L'homme bandé de Descartes, un aveugle méthodologique, a la fonction de nous aider à comprendre le mécanisme de la vision et en particulier le fait que les images des objets qui se forment dans notre cerveau ne correspondent pas à ce qu'est l'objet en soi. Mais chez Descartes, c'est l'âme qui sent, et non le corps, et cette âme est localisée par le philosophe dans le cerveau :

¹⁹ Diderot le formulera de cette manière dans l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » de l'*Encyclopédie* : « Le troisième se tire de la différence des sens ; ce qui est agréable à l'odorat est souvent désagréable au goût. » DPV, VIII, p. 142.

on voit que, lorsqu'elle [l'âme] est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent. Et on sait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs, qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun : car on voit des blessures et maladies qui, n'offensant que le cerveau seul, empêchent généralement tous les sens, encore que le reste du corps ne laisse point pour cela d'être animé. Enfin on sait que c'est par l'entremise des nerfs que les impressions que font les objets dans les membres extérieurs parviennent jusques à l'âme dans le cerveau²⁰.

Diderot, dans sa *Lettre*, étend la portée du détour « par l'aveugle », mais il se sert du même exemple que Descartes pour introduire son matérialisme, en retournant contre ce dernier l'exemple dont il s'est inspiré :

Si jamais un philosophe aveugle et sourd de naissance fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, j'ose vous assurer, madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts ; car c'est de là que lui viennent ses principales sensations et toutes ses connaissances. Et qui l'avertirait que sa tête est le siège de ses pensées²¹ ?

En résumé, notre connaissance dépend des sens, et les idées que nous nous formons des objets, mais aussi nos idées morales et métaphysiques, sont déterminées par notre perception. Le problème est alors l'élaboration des idées que nous tirons des sensations. Contrairement à ce que Descartes pensait, il n'y a pas, selon Diderot, une séparation entre l'âme et le corps, le cerveau n'est donc pas le siège de l'âme ; au contraire, comme l'ironie de ces lignes le démontre, placer l'âme dans le cerveau est une idée que nous nous faisons en raison de la prééminence de la vue sur les autres sens, ce qui est une erreur. Toutefois, bien que Diderot nie la séparation entre le corps et l'âme, il ne soutient pas un matérialisme à la façon de Julien Offray de La Mettrie, dont il va s'écarter dans les lignes qui suivent :

Je ne craindrais point qu'un philosophe lui objectât que les nerfs sont les causes de nos sensations, et qu'ils partent tous du cerveau : quand ces deux propositions seraient aussi démontrées qu'elles le sont peu, surtout la première, il lui suffirait de se faire expliquer tout ce que les physiiciens ont rêvé là-dessus, pour persister dans son sentiment²².

Diderot avait rejeté toute distinction entre âme et corps, en concevant le principe pensant en nous comme étant le résultat d'une organisation particulière de la matière sensible dans une partie du cerveau, appelé *sensorium commune*, qui contrôlait selon lui le réseau des nerfs. Comment Diderot explique-t-il le rapport entre la sensibilité et l'intelligence ? Une fois établi que les idées que nous avons dérivent des sens, Diderot poursuit le parallèle entre la connaissance de l'aveugle et celle des hommes avec tous

²⁰ R. Descartes, *Dioptrique*, [1637], dans *Œuvres philosophiques*, t. I, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963.

²¹ Diderot, DPV, IV, p. 31.

²² Diderot, DPV, IV, p. 32.

les sens qui fonctionnent : si l'imagination est la faculté de se rappeler et de combiner des sensations, cela vaut aussi pour l'aveugle, sauf que les sensations qu'il se rappelle ne sont pas des points visibles mais des points palpables. Pour avancer, après l'exemple de l'aveugle de Puiseaux, Diderot met en scène un deuxième aveugle, le géomètre Nicholas Saunderson. Le philosophe illustre les mécanismes grâce auxquels le géomètre aveugle pouvait non seulement apprendre la géométrie et la mathématique, mais aussi l'enseigner. La description très précise et détaillée des machines pour le calcul et de la manière dont l'aveugle s'en servait vise, comme nous l'avons dit, à nous donner de nouveaux éléments pour arriver à sa théorie de la connaissance.

Diderot, en effet, refuse l'hypothèse de l'existence d'un sens commun grâce auquel les différentes données sensorielles pourraient s'accorder et se combiner pour former la pensée. Ce que l'exemple de Saunderson nous démontre, c'est qu'il y a une connaissance possible et partageable à laquelle nous pouvons parvenir grâce à l'exercice de la mémoire. Ici, Diderot esquisse la possibilité d'une matérialité de la mémoire même qu'il développera seulement dans *Le Rêve de d'Alembert*²³. Il n'est plus question du rapport entre le corps et l'âme, ni de trouver un siège à l'âme qui permette de rendre raison de la pensée. C'est des sens que dérivent nos idées et, leur combinaison, opérée par la mémoire, constitue notre pensée. C'est donc par l'élaboration rationnelle des concepts mathématiques et géométriques, qui peuvent être compris et communiqués soit à travers des images et des signes visibles, mais aussi en utilisant des moyens tactiles, tels que ceux utilisés par Saunderson, que nous connaissons. C'est alors à partir de cette nouvelle acquisition que Diderot peut donner sa réponse au problème de Molyneux.

Le philosophe explique à sa destinataire que la question est bien plus complexe que sa formulation : il s'agit de posséder les concepts, les outils rationnels, pour discerner les données des sens. Donc, si un aveugle dépourvu de toute notion de géométrie retrouvait la vue après une opération de cataracte et qu'on lui présentait un cube et une sphère, il ne pourrait pas distinguer l'un de l'autre sans les toucher. Vice-versa, si le même aveugle avait des notions de géométrie, à travers l'analyse rationnelle des nouvelles données qu'il obtient à travers la vue, il y aurait une forte probabilité qu'il puisse déduire des propriétés des deux solides lequel est la sphère et lequel le cube.

²³ Nous suivons ici la lecture de la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* donnée par C. Duflo dans son *Diderot philosophe*, qui nous semble éclaircir de façon très convaincante une question cruciale pour la pensée de Diderot, cf. p.96-98.

Certes, c'est Locke qui « renouvela l'ancien axiome²⁴ », comme l'écrira Diderot dans l'*Encyclopédie*, selon lequel il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation, d'où il s'ensuit qu'il n'y a aucun principe de spéculation ni aucune idée morale innée²⁵. Or nous retrouvons dans ce passage la réflexion de John Locke, qui pour le XVIII^e siècle des encyclopédistes fut la référence métaphysique par excellence, surtout puisque c'est dans sa critique des idées innées que se fonde la possibilité de la critique des principes moraux, essentielle pour la tolérance et pour ne pas tomber dans le dogmatisme. En outre « *Locke* avait dit dans son essai sur l'entendement humain qu'il ne voyait aucune impossibilité à ce que la matière pensât²⁶ », conclusion à laquelle parviendra Diderot et qui fera l'objet de nombreuses critiques et de scandales entre les dévots. Voltaire dans la treizième de ses *Lettres anglaises* résumait ainsi le « grand raisonnement » des opposants de Locke :

Je ne connais point du tout la matière, j'en devine imparfaitement quelques propriétés ; or je ne sais point du tout si ces propriétés peuvent être jointes à la pensée ; donc parce que je ne sais rien du tout, j'assure positivement que la matière ne saurait penser²⁷.

De la même incertitude, toutefois, Locke tirait le parti opposé et plus conséquent :

Nous avons des idées de la matière et de la pensée ; *mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non*, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière disposées comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense²⁸.

La circonspection de Locke sur ce point est évidente, mais elle devient encore plus marquée alors qu'elle est rapportée par Voltaire dans la même lettre citée auparavant et reprise par l'abbé Yvon dans la partie de l'article « Âme²⁹ » rédigée par lui (suivi d'un long ajout fait par Diderot) :

Locke dirait avec simplicité à ces messieurs : « Confessez du moins que *vous êtes aussi ignorants que moi* : votre imagination ni la mienne *ne peuvent concevoir* comment un corps a des idées, et comprenez-vous mieux comment une substance, telle qu'elle soit, a des idées ? Vous *ne concevez* ni la matière ni l'esprit, *comment osez-vous assurer quelque-chose³⁰ ?* »

²⁴ Diderot, art. « Locke », *Encyclopédie*, DPV, VII, p. 712.

²⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 714.

²⁷ Voltaire, *Lettres philosophiques*, ouvr. cit., p. 40.

²⁸ J. Locke, *Essay on human undertanding* tr. Fr. Par P. Coste, *Essai sur l'entendement humain*, Amsterdam, P. Mortier, 1735, p. 440-441 nous soulignons.

²⁹ Cf. Diderot, *Encyclopédie*, art. « Âme », DPV, V, p. 337.

³⁰ Voltaire, *Lettres philosophiques*, ouvr. cit. p. 41.

Le philosophe anglais affirmait que, en nous fondant sur nos idées de la matière et de la pensée (idées qui dérivent toujours de nos sensations), nous pouvons concevoir la possibilité que la matière pense, mais nous ne sommes pas en mesure d'affirmer rien de plus que cette possibilité. Dans les lignes de Voltaire, comme nous l'avons souligné, l'accentuation de la suspension sceptique à laquelle nous contrainst un jugement honnête et conséquent est marquée contre les conclusions dogmatiques à propos de l'impossibilité que la matière pense. Voltaire avec Locke s'en tient à cette probabilité et il affirme le saut logique nécessaire pour s'opposer : nous ne pouvons pas exclure une possibilité en l'absence d'éléments pour soutenir cette exclusion. Il s'agit, en ce cas, du scepticisme modéré implicite dans l'empirisme et dans la pensée antimétaphysique du XVIII^e siècle. Sur cette question, Voltaire maintient ouverte la discussion, comme Locke l'avait fait, sans vouloir rien conclure définitivement, mais Diderot³¹, dans son œuvre, poursuivra bien plus loin cette hypothèse et, dans la *Lettre sur les aveugles*, il commence déjà à développer ce qui trouvera une plus complète expression dans *Le Rêve de d'Alembert*. Ce qui est particulièrement intéressant par rapport au texte de Diderot, c'est l'affirmation de Voltaire – « votre imagination ni la mienne *ne peuvent concevoir* comment un corps a des idées » –, qui attire l'attention sur la difficulté qui existe au moment où il s'agit d'expliquer le fonctionnement de la matière qui pense, ou le mécanisme de déploiement d'un corps qui a des idées. Le problème, c'est le passage des sensations aux idées, passage qui est tout à fait délicat à expliquer. Diderot essaye de surmonter cette difficulté grâce aux aveugles, puisque, en ayant l'intuition de la façon dont ils peuvent connaître et mémoriser les choses sans images, ils nous aident à concevoir la matière pensante. Le philosophe affirme qu'un aveugle aurait moins de difficultés que nous à concevoir que la matière puisse penser, mais en même temps il nous aide, à travers les détours que nous suivons dans la *Lettre*, à nous interroger sur la formation des idées et à nous approcher nous-mêmes de cette possibilité.

L'abstraction à laquelle l'aveugle est contraint pour se former des idées de figure (il doit se rappeler les sensations acquises des points palpables, en suite les combiner, mais pour faire cela il ne peut pas les projeter sur un fond duquel ils se détachent comme nous faisons avec les données visuelles) lui permet d'attribuer plus aisément la pensée à la matière, ce qui est facilité par la pauvreté de sa sensibilité qui lui empêche de percevoir des contradictions que les voyants perçoivent. C'est donc en

³¹ Avant tout puisque la position de Diderot, contrairement à celle de Locke et Voltaire, est désormais athée donc il n'y a pas un Dieu qui puisse, éventuellement, donner la pensée à la matière.

passant par l'expérience et la formation de la pensée des aveugles que Diderot essaye de rendre compréhensible à son lecteur la possibilité que la matière puisse penser.

Toutefois, la question ne s'épuise pas ainsi puisqu'il faudra encore suivre la mise en scène du dialogue entre Saunderson et le ministre M. Gervaise Holmes. Selon la fiction, la rencontre entre les deux personnages advient lorsque Saunderson est sur le point de mourir. Dans ce moment délicat, le ministre et le géomètre aveugle ont une discussion à propos de l'existence de Dieu. Diderot fait proposer à Holmes la preuve de la beauté de la nature déjà discutée dans les *Pensées philosophiques*, sauf qu'elle est démentie et vidée de sens par l'aveugle. En effet, cela n'a pas de sens de parler de la merveilleuse beauté de la nature à une personne qui ne peut pas la contempler et en jouir et, du reste, nous le savions déjà, puisque nous avons appris par l'aveugle de Puiseaux décrit au début de la *Lettre* que la « beauté », si elle est séparée de l'utilité, ne signifie rien pour un aveugle³². Sans vision, point de spectacle merveilleux qui puisse exprimer l'intelligence de la création. Ici, Diderot met dans la bouche de Saunderson une affirmation qui constitue une exhortation à admettre sa propre ignorance face à l'impossibilité de donner une explication :

Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme, nous disons aussitôt, c'est l'ouvrage d'un Dieu ; notre vanité ne se contente pas à moins : ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil et un peu plus de philosophie ? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la main d'un Être qui devient ensuite pour nous un nouveau nœud plus indissoluble que le premier³³.

C'est une formulation bien plus forte de l'invitation à la circonspection sceptique utilisée par Voltaire et Locke sur la question de la matérialité de l'âme, puisque il s'agit de Dieu même et c'est à propos de l'existence de Dieu que Saunderson conclut : « Monsieur Holmes mon ami, confessez d'abord votre ignorance³⁴ ». Maintenant les deux hommes peuvent se confronter sur le même plan.

On ne peut plus considérer la preuve du spectacle du monde comme valable, et bientôt Saunderson démontrera à son interlocuteur que lui-même, en tant qu'aveugle, est la preuve que la perfection n'existe pas, dans les mécanismes des organes des êtres vivantes. Selon cette « preuve », comme avait affirmé Philoxène dans *La Promenade du sceptique* :

³² Cf. Diderot, DPV, IV, p.19.

³³ *Ivi*, p.49.

³⁴ *Ibidem*.

la structure seule de leur [des abeilles] trompe et de leur aiguillon présente à tout esprit sensé des merveilles qu'il ne tiendra jamais pour des productions de je ne sais quel mouvement fortuit de la matière³⁵

Ainsi donc, la structure physique de l'être le plus simple ou minuscule devrait être déjà une démonstration de la perfection de la création divine. C'est à travers Newton que Holmes introduit cette argumentation, en croyant qu'il y aurait de la témérité à nier ce qu'un homme de science tel que Newton admettait³⁶. Saunderson concède à son interlocuteur qu'il subsiste un « ordre admirable » dans l'état présent du monde – c'est une concession en dépit de son expérience – mais immédiatement il le contraint à admettre, encore une fois, la commune ignorance à propos des états précédents et futurs :

Imaginez donc, si vous voulez, que l'ordre qui vous frappe a toujours subsisté ; mais laissez-moi croire qu'il n'en est rien ; et que, si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d'êtres informes, pour quelques êtres bien organisés³⁷.

Donc si ordre il y a dans l'état actuel du monde, il peut bien être le fruit d'une progressive organisation de la matière, supposée éternelle. Une fois encore, nous (de même que Leibniz, Clarke et Newton, mentionnés par Holmes) ne pouvons pas exclure que, dans les premiers instants de la formation des animaux, ils aient été informes ou monstrueux, et rien n'empêche de penser que :

les monstres se sont anéantis successivement ; que toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction importante et qui pouvaient subsister par elles-mêmes et se perpétuer³⁸.

À travers cette supposition cosmologique, Saunderson propose à Holmes ce que nous pouvons définir comme une autre narration possible, ou conjecture, sur la formation du monde et des êtres qui exclut toute finalité, toute intelligence ordonnatrice, tout prodige. Ce qui se passe dans cette narration de Saunderson, c'est que l'état présent du monde, inséré dans ce mouvement de mutation continue, apparaît dans toute sa contingence et, si on applique à l'homme le principe de contingence des productions actuelles, « sa réalité actuelle est un accident, que s'il se réalise qu'un de multiples possibles, ce n'est

³⁵ Diderot, DPV, II, p. 136.

³⁶ Cf. Diderot, DPV, IV, p.49.

³⁷ *Ivi*, p. 50.

³⁸ *Ibidem*.

en tout cas pas selon la perspective du meilleur³⁹ ». Dieu n'est pas l'unique explication possible de l'ordre du monde ni des supposés prodiges ; il y a une autre conjecture possible, qui exclut Dieu, toute nécessité, et qui ne place pas l'homme au sommet des créatures. Saunderson conclut sa réponse à M. Holmes en renversant le « merveilleux » de la création : entre toutes les combinaisons possibles de la matière, il existe des êtres monstrueux ; puisque ces productions monstrueuses⁴⁰ sont possibles – et la cécité de Saunderson constitue un exemple de ces irrégularités – c'est probable qu'il n'y ait aucun dessein ni aucun Dieu, à moins d'interpréter l'existence des monstres comme une punition divine⁴¹.

Nous avons souligné comme le fait que la matière puisse penser était pour Locke et pour Voltaire une possibilité qu'on ne pouvait pas raisonnablement exclure, nous avons vu ensuite que Diderot, grâce à l'aveugle, approche cette possibilité. Puis Diderot, à travers la conjecture de Saunderson, nous montre qu'à partir d'une conception éternelle de la matière, il est possible de rendre raison de l'organisation du monde et des êtres avec cohérence, en s'en tenant aux transformations hasardeuses de la matière même, sans que Dieu joue un rôle nécessaire. Nous pouvons dire qu'ici le philosophe formule son matérialisme pour la première fois, car quelle que soit l'interprétation que nous voulons donner aux œuvres précédentes (soit qu'il y ait un passage du déisme au matérialisme et à l'athéisme, soit que, dans cette évolution, il y ait une phase sceptique, soit que dès 1747 Diderot soit matérialiste), il n'y a pas dans celles-là une exposition convaincante ni originelle. Au contraire, dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Diderot nous donne, à travers les aveugles, les instruments philosophiques et critiques pour comprendre le matérialisme : après avoir admis que nous sommes influencés par nos sens dans la connaissance et que les sens peuvent plus ou moins favoriser la capacité d'abstraction, il porte le lecteur à avouer son ignorance à propos de la possibilité que la matière puisse penser et que l'âme puisse être matérielle ; à ce stade, nous devons être débarrassés d'une série de convictions qui nous empêchaient d'estimer le matérialisme comme explication possible, nous voici face à son exposition par Saunderson.

C'est un choix singulier que de mettre en scène un géomètre aveugle mourant à colloque avec un curé pour présenter une thèse d'une telle portée, puisque, au fond,

³⁹ J.C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, PUF, 1998, p. 49.

⁴⁰ Cf. Diderot, DPV, IV, p. 51.

⁴¹ « Voyez-moi bien, monsieur Holmes, je n'ai point d'yeux. Qu'avions-nous fait à Dieu, vous et moi, l'un pour avoir cet organe ; l'autre pour en être privé ? » *Ibidem*.

nous étions déjà dans le registre de la lettre, qui accorde une plus grande liberté qu'un traité ou un discours. Est-ce qu'il s'agit d'une précaution ultérieure, prise par Diderot pour masquer un discours qui pouvait faire scandale ? Nous ne pouvons pas exclure cette possibilité ? Toutefois, considérer la vision de Saunderson comme un simple artifice littéraire reviendrait à appauvrir la richesse du texte. En effet, le discours avancé par cette mise en scène, isolée des procédés d'écriture qui la portent, « apparaîtrait aussi fantastique que si le récit de la Genèse prétendait offrir une cosmologie acceptable⁴² ». L'exposé de Saunderson est tout entier construit sur une analogie : le fait que les monstres sont possibles, puisqu'ils sont réels ; et l'aveugle qui prononce le discours est en soi-même l'exemple prouvant cette possibilité. Saunderson n'appuie pas son discours sur des données empiriques, et la raison en est que l'expérience ne suffit pas. Diderot nous montre que le sensualisme ne permet pas de résoudre le problème de Molyneux, qui exigeait plutôt une théorie de la connaissance, de même que l'explication de l'ordre du monde ne peut pas procéder simplement des données empiriques : nous sommes, dans ce cas, dans le domaine du probable.

Dans l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, le raisonnement par analogie conduisait à admettre un principe d'ordre et de perfection subsistant dans la nature, qui tend vers la perfection⁴³ (de l'insensible au sensible, du déraisonnable au raisonnable...). Contrairement à cet ordre, à cet enchaînement, à cette ascension vers la perfection, le monde tel que Saunderson le configure est conforme à l'irrégularité qu'il représente, c'est un discours qui ne considère pas le monstre comme exception, mais comme simple possibilité entre les productions casuelles de la nature qui constituent les cas normaux. Cet univers de casualité décrit par Saunderson nous rappelle le *De rerum natura* de Lucrèce, mais contrairement au poème lucrétien, qui dispose d'une théorie atomiste très précise, ni dans le discours de Saunderson ni dans les autres parties de la *Lettre* ne nous sont expliqués les fondements de ce discours. Saunderson nous invite à remonter à la naissance des choses et des temps et à imaginer de sentir « la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller⁴⁴ » sans dire en quoi consistent ce mouvement et ce débrouillement ni donner aucun éclaircissement sur le

⁴² J.C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, ouvr. cit. p. 51.

⁴³ « Ainsi, trouvant que dans toutes les parties de la Création qui peuvent être le sujet des observations humaines, il y a une connexion graduelle de l'une à l'autre, sans aucun vide considérable, ou visible, entre-deux parmi toute cette grande diversité des choses que nous voyons dans le Monde, qui sont si étroitement liées ensemble, qu'en diverses rangs d'êtres il n'est pas facile de découvrir les bornes qui séparent les uns des autres, nous avons tout sujet de penser que les choses s'élèvent aussi vers la perfection peu à peu et par des degrés insensibles. » J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, L. VI, XVI, §12, ouvr. cit., p. 553-554.

⁴⁴ Diderot, DPV, IV, p. 50.

passage de la matière insensible à la matière douée de sensibilité. Saunderson n'est pas le porte-parole d'un matérialisme scientifique : son discours conteste l'admirable ordre des choses sur lequel s'appuyaient les déistes, sans offrir ni un ordre alternatif, ni un désordre, car proprement, dans sa vision, il nie toute régularité et toute possibilité d'identifier des lois dans la nature. Le monde tel que nous le connaissons est le fruit d'une pure contingence, dans sa conjecture l'aveugle évacue toute téléologie : il n'y a rien qui rende compte de l'existence du monde et des êtres ; ils sont là, dans un mouvement qui n'a aucun sens, dans une production continue de formes contingentes, de formations et de déformations dont nous ne connaissons pas l'origine. Le monde décrit par Saunderson excède la capacité de la pensée à concevoir toutes les formes possibles (argument matérialiste). Invoquant la « possibilité des choses », Diderot peut avancer l'acceptabilité de la vision matérialiste et le hasard qu'elle implique, mais dans le même temps il n'en affirme pas la nécessité.

Le dialogue avec M. Holmes conduit l'aveugle à un accès de délire avant de mourir, dans lequel il s'écrie : « *Ô Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi*⁴⁵ » et le commentaire souligne le fait que « tous les raisonnements qu'il venait d'objecter au ministre n'étaient pas même capables de rassurer un aveugle ». Toutefois, à cette version de la mort de Saunderson Diderot associe une deuxième version basée, dit-il, sur le livre de son disciple M. William Inchlif, selon laquelle Saunderson est mort avec sérénité et entouré de sa famille, qui n'est pas entièrement compatible avec la première, puisque elle se conclut par les mots suivants adressés à ses proches : « Je renonce sans peine à une vie qui n'a été pour moi qu'un long désir, et qu'une privation continue. Vivez aussi vertueux et plus heureux ; et apprenez à mourir aussi tranquilles⁴⁶ ».

Plusieurs interprétations sont possibles : une nouvelle précaution de Diderot pour échapper à la censure, une hésitation du philosophe (qui serait cohérente avec la lettre envoyée à Voltaire la même année où il déclare croire en Dieu), ou finalement une expression de la faiblesse de l'homme face à la mort. Aucune de ces explications, toutefois, n'est en harmonie avec le fait que M. Holmes n'avait plus d'arguments à opposer à Saunderson, tant il est vrai que l'échange se conclut avec une nouvelle formulation du sophisme de l'éphémère⁴⁷ de Fontenelle. Conclusion sceptique qui investit les argumentations de Holmes et qui renforce une fois de plus le fond sceptique

⁴⁵ Diderot, DPV, IV, p. 52.

⁴⁶ *Ivi*, p. 54.

⁴⁷ « Vous jugez de l'existence successive du monde, comme la mouche éphémère, de la vôtre. Le monde est éternel pour vous, comme vous êtes éternel pour l'être qui ne vit qu'un instant. Encore l'insecte est-il plus raisonnable que vous. [...] Le temps, la matière, ne sont peut-être qu'un point. » *Ivi*, p. 52.

de la lettre, qui ne fait que démontrer que bien qu'une forme de connaissance soit possible, étant toujours dépendante de notre conformation physique et de l'état de nos organes, elle reste dans le domaine du probable, d'autant plus que le matérialisme diderotien reste encore à justifier et à fonder.

La signification de l'exclamation de l'aveugle et le double récit de sa mort nous semblent s'expliquer grâce au rapprochement avec la fable du Mexicain racontée dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ***⁴⁸*, qui exprime l'idée baylienne que nous ne pouvons pas être damnés pour une erreur commise de bonne foi, idée déjà exprimée par le philosophe dans les *Pensées philosophiques*. Saunderson évoque le Dieu rationnel, celui de Clarke et de Newton, non en raison d'un repentir qu'il aurait eu à l'approche du moment fatidique, mais au contraire pour souligner qu'il ne croit pas en Dieu puisque il ne peut pas raisonnablement croire en son existence. Ce n'est pas par caprice que Saunderson ne croit pas, mais par nécessité, car ses raisons dépendent largement de son état, qu'il n'a pas choisi. Alors, comme le jeune Mexicain n'avait pas été puni dans l'histoire du fait de sa bonne foi, si Saunderson s'est trompé, un Dieu juste ne pourra jamais lui reprocher une faute dont il n'est pas responsable, ni lui prescrire une peine (espérance qu'il ne peut pas nourrir avec un Dieu passionnel).

Une fois conclu le dialogue entre Saunderson et Holmes, Diderot passe à l'exposé de sa solution au problème de Molyneux. Pour résumer la réponse qu'il donne à ce problème nous devons reprendre les concepts acquis jusqu'à ce point : nos idées ont un fondement sensible et elles se forment, normalement, grâce au soutien réciproque des divers sens. Toutefois, il y a un certain nombre d'idées, notamment les idées mathématiques et géométriques, qui dans leur fondement rationnel peuvent être partagées aussi avec des hommes dépourvus d'un sens, tels que les aveugles (ce qui, à titre d'exemple, n'est pas possible pour les idées des couleurs). Or, un aveugle qui soit géomètre connaît les propriétés des objets géométriques non seulement en tant que propriétés sensibles, mais aussi abstraitement. Ce dernier pourra alors, une fois réacquis la vue et s'être habituée à utiliser les yeux (Diderot met l'accent sur la nécessité d'un entraînement avant que l'aveugle opéré puisse se servir du sens de la vue), observer la sphère et le cube et les reconnaître grâce à l'analyse des leurs propriétés géométriques.

3.3 Berkeley sceptique malgré lui.

⁴⁸ Nous suivons ici l'analyse faite par C. Duflo dans *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 121-122.

Dans l'une des nombreuses digressions qui donnent à la *Lettre sur les aveugles* un cours tortueux et nous conduisent apparemment loin du sujet principal, Diderot introduit un certain nombre de réflexions critiques à propos de Georges Berkeley et d'Étienne Bonnot de Condillac. Le philosophe fait partir sa critique d'une considération sur la métaphysique des aveugles qu'il suppose être très abstraite et très proche de celle des idéalistes, métaphysique qu'il définit ainsi :

On appelle idéalistes, ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose. Système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance, qu'à des aveugles; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous⁴⁹.

En effet, bien que, à première vue, cette digression puisse sembler s'écarter du sujet principal, Berkeley avait lui aussi abordé le problème de Molyneux et la question des aveugles dont Diderot parle dans la *Lettre*. Dans son *Essai sur une nouvelle théorie de la vision* (1709) Berkeley montrait qu'un aveugle-né qui recommence à voir grâce à une opération ne porte pas le même jugement que les personnes qui ont une vision normale sur la position, la dimension et la forme des objets, parce que les sensations qui proviennent du toucher sont différentes et hétérogènes par rapport à celles que nous obtenons de la vue, et ce n'est que grâce à l'habitude de percevoir en même temps les sensations tactiles et visuelles que les personnes ayant une vision normale associent ces deux types de sensations. D'où il conclut :

Tout cela montre manifestement qu'aucun homme, la première fois qu'il accède à la vue, ne saurait qu'il y a un accord quelconque entre tel et tel objet particulier de la vue et un objet quelconque du toucher qu'il connaissait déjà⁵⁰.

En outre Berkeley ajoute plus loin :

Mais on a reconnu, si je ne me trompe, qu'un aveugle de naissance ne penserait pas, lorsqu'il voit pour la première fois, que les choses qu'il perçoit sont de même nature que les objets du toucher, ou qu'elles ont quoi que ce soit en commun avec ceux-ci ; mais il penserait qu'elles sont un nouvel ensemble d'idées perçues d'une nouvelle manière, et entièrement différentes de tout ce qu'il avait jamais perçu auparavant. De sorte qu'il ne les appellerait pas par les mêmes noms, et qu'il ne les considérerait pas comme étant de la même classe que tout ce qu'il avait connu jusque-là⁵¹.

Le problème de Molyneux et l'exemple de l'aveugle sont pour Berkeley une manière de remettre en cause nos préjugés qui dépendent du fait que :

⁴⁹ Diderot, DPV, IV, p. 44

⁵⁰ G. Berkeley, *Essai sur une nouvelle théorie de la vision* dans : *Œuvres*, Paris, PUF, 1985, t. I, §103, p. 254.

⁵¹ *Ivi*, §128, p. 266-267.

les idées introduites par chacun des sens sont radicalement différentes et distinctes les unes des autres, mais comme on a observé de manière constante qu'elles vont ensemble, on en parle comme d'une seule et même chose⁵².

Cette analyse constitue un premier pas vers une meilleure compréhension de l'idéalisme ou « immatérialisme » de Berkeley, qui sera l'objet des ouvrages suivants comme les *Principes de la connaissance humaine* (1710) et les *Trois dialogues entre Hylas et Philonus* (1713).

Diderot juge l'idéalisme « extravagant » et invite « l'auteur de l'Essai sur nos connaissances », à savoir Condillac, à se confronter avec l'œuvre de l'évêque de Cloney puisqu'il retient que les deux systèmes, à travers différentes voies, conduisent à des conséquences comparables. L'un et l'autre prennent en effet comme point de départ le refus des idées innées et la démonstration que les idées que nous avons découlent toujours de l'expérience théorisée par John Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain* (1689). Locke et les empiristes avaient fait émerger le caractère subjectif de la réalité dont nous faisons l'expérience et Berkeley, qui tire de là les conséquences les plus extrêmes, essaie de trouver un accommodement avec le réalisme ingénu du sens commun selon lequel les phénomènes ont les propriétés que nous percevons (par exemple le feu est chaud). Dès ses œuvres de jeunesse Berkeley s'était interrogé sur la conception lockéenne des idées et il avait démontré que nous ne pouvons connaître que des idées ; en conséquence, il n'y a pas une matière hors de nous qui ait la fonction de déduire des qualités que nous percevons et le concept de matière non seulement se révèle inutile, mais contradictoire.

Vu que nous pouvons connaître uniquement des idées et que le concept de matière est contradictoire, il en résulte que nous ne pouvons pas prouver qu'à nos sensations correspondent des objets extérieurs à nous. Il ne s'agit pas seulement des couleurs, des formes et autres propriétés des objets, mais également des affections, des sensations de plaisir ou douleur, dont nous prouvons qu'elles ne peuvent pas trouver leur origine dans quelque chose d'extérieur à nous, comme Berkeley le montre dans ses *Trois dialogues entre Hylas et Phylonus* :

Phylonus : Quand une épingle vous pique le doigt, elle déchire et elle divise, n'est-ce pas, les fibres de votre chair ?

Hylas : C'est ce qu'elle fait.

Phylonus : Et quand un charbon ardent vous brûle le doigt, ne fait-il rien de plus ?

Hylas : Non, rien de plus.

Phylonus : Donc, puisque vous ne jugez pas qu'il y ait dans l'épingle ni la sensation elle-même que l'épingle occasionne ni rien qui y ressemble, vous ne devriez pas non

⁵² *Ivi*, §46, p. 224.

plus, si vous restez fidèle à ce que vous venez à l'instant d'accorder, juger qu'il y a dans le feu la sensation que le feu occasionne, ou rien qui y ressemble.

Hylas : Bon, puisqu'il faut en passer par là, je veux bien me rendre sur ce point, et reconnaître que la chaleur et le froid sont uniquement des sensations qui existent dans nos esprits : mais il reste encore assez de qualités pour assurer la réalité des choses extérieures.⁵³

Malgré les répliques de Hylas, Phylonus amènera son interlocuteur à reconnaître que tout type de sensation existe seulement dans nos esprits, il insistera en particulier sur le fait que l'espace et le mouvement ne constituent pas des exceptions et il arrivera à établir qu'il n'y a pas de distinctions entre qualités primaires et secondaires. Les idées ne constituent pas des intermédiaires entre les choses et le sujet, mais les choses se réduisent aux idées, selon la célèbre formule *esse est percipi*⁵⁴. Nous ne pouvons pas démontrer qu'il y ait quelque chose d'extérieur à notre esprit, mais seulement que nous avons des idées et que celles-ci découlent de nos sensations : c'est le résultat du *Premier dialogue* entre Hylas et Phylonus. L'autre résultat est qu'il n'existe pas de choses matérielles. L'argumentation stricte de Berkeley contraint à admettre l'impossibilité de sortir du sujet, comme il le déclare dans sa *Préface* aux trois dialogues : « Ce n'est pas assez que nous voyions une chose et que nous la touchions, que nous la goutions et que nous la sentions : sa vraie nature, son entité absolue et extérieure reste cachée⁵⁵ ». Néanmoins Berkeley n'est pas un sceptique, tout au contraire son but est de convaincre les sceptiques et les infidèles de l'existence de Dieu⁵⁶. De plus, dans le deuxième dialogue, comme affirme le personnage de Phylonus, l'aspiration du philosophe était que sa démonstration fût « directe et immédiate⁵⁷ » et qu'elle eût l'avantage d'éviter le recours aux preuves physico-téléologiques (celles-là mêmes que critique Diderot). Les choses sensibles que nous percevons sont seulement ce qu'elles manifestent et donc, selon Berkeley, ne peuvent exister que dans un esprit ou un entendement : le support qui maintient les choses dans l'être ne peut pas être matériel. En même temps nous constatons l'impossibilité de les engendrer nous-mêmes et une constance dans notre perception des objets. Il est nécessaire que les choses soient perçues par quelque esprit, c'est-à-dire qu'elles existent dans un autre esprit : cet esprit infini qui garantit la constance et la régularité de ce que nous percevons, c'est Dieu⁵⁸. Une nouvelle fois

⁵³ G. Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Phylonus* dans : *Œuvres*, Paris, PUF, 1987, t. II, p. 42.

⁵⁴ Cf. G. Berkeley, *Traité des principes de la connaissance humaine*, dans *Œuvres*, Paris, PUF, 1985, t. I, §3, p. 320.

⁵⁵ G. Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Phylonus*, ouvr. cit., p. 27.

⁵⁶ « Mon intention a été de convaincre par la raison les *sceptiques* et les *infidèles*, j'ai donc fait effort pour observer strictement les lois du raisonnement dans ce qu'elles ont de plus rigoureux ». *Ivi*, p. 29.

⁵⁷ Cf. *Ivi*, p. 85.

⁵⁸ Cf. *Ivi*, p. 84.

Phylonus fait fonction de porte-parole du philosophe : « *qu'il y a un Dieu, et que par conséquent il aperçoit toutes les choses* » est une chose différente que d'affirmer « *que les choses sensibles existent réellement ; que si elles existent réellement elles sont nécessairement aperçues par un Esprit infini, et qu'ainsi il existe un Esprit infini, ou un Dieu*⁵⁹ ». Le monde est réduit à une théophanie. Berkeley développe sa pensée avec pour but de battre le pyrrhonisme sur son terrain et de combattre le matérialisme, et c'est à la lumière de cet arrière-plan apologétique que nous pouvons comprendre sa pensée. Du reste il est difficile de se tromper face à ses affirmations très explicites :

Ces échappatoires misérables, soit dans une succession éternelle de causes et d'effets dénués de pensée, soit dans le hasard d'une rencontre entre atomes, ces extravagances imaginées par Vanini, Hobbes et par Spinoza, en un mot le système de l'athéisme dans son intégralité, n'est-il pas entièrement renversé par cette seule et unique réflexion qu'il implique contradiction de supposer, pour le tout du monde visible ou pour l'une quelconque de ses parties, fût-ce la plus grossière et la plus informe, qu'elle existe en dehors de l'esprit ? Que n'importe lequel de ces facteurs d'impiété regarde seulement dans ses propres pensées, et y cherche s'il peut se représenter comment ne serait-ce qu'un rocher, un désert, un chaos, un fouillis désordonné d'atomes, comment n'importe quelle chose sans exception, soit sensible soit imaginable, pourrait exister indépendamment d'un esprit : et il n'aura pas besoin d'aller plus loin pour être convaincu de son extravagance⁶⁰.

Pourquoi alors Berkeley fut-il considéré par la plupart des philosophes du XVIII^e siècle comme un sceptique ? Une partie de ce malentendu peut être expliqué par la lecture partielle de ses œuvres et par une utilisation instrumentale. Avant tout, les Jésuites présentaient l'évêque de Cloney comme le disciple anglais de Malebranche qui avait poussé l'occasionalisme à ses limites extrêmes. Les Jésuites s'opposaient à Malebranche, en particulier pour la lecture que Bayle avait donné de sa philosophie, puisque selon ce dernier le malebranchisme conduisait à la négation du libre arbitre et donc au spinozisme⁶¹. Cela en dépit de ce que Berkeley avait répliqué sur ce point :

Je ne serai donc pas surpris si certains s'imaginent que je donne dans l'enthousiasme de Malebranche, bien qu'en vérité j'en sois fort éloigné. Il bâtit sur les plus abstraites des idées générales, à quoi je renonce entièrement. Il affirme un monde extérieur absolu, ce que je nie. Il soutient que nous sommes trompés par nos sens, et que nous ne connaissons pas les natures réelles des êtres étendus, leurs formes et leurs figures véritables : je soutiens sur tous ces points exactement le contraire⁶².

⁵⁹ *Ivi*, p. 85.

⁶⁰ *Ivi*, p. 85-86.

⁶¹ Cf. S. Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, VRIN, 2003, p.53.

⁶² G. Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Phylonus*, ouvr. cit., p. 87.

Le rapprochement de la philosophie de Berkeley et de l'égoïsme ou égotisme fut la cause de la méconnaissance ultérieure de sa pensée. Selon cette interprétation, sa philosophie aurait dû consister dans le refus d'admettre l'existence des choses, exception faite pour l'ego que nous avons déjà rencontré dans la *Promenade du sceptique*. Les égoïstes étaient considérés comme les membres d'une secte, « secte fantôme » en réalité, à laquelle Berkeley était souvent associé. Evoqués par Christian Wolff dans son œuvre de 1719, les égotistes avaient été classés parmi les idéalistes en 1734 dans sa *Psychologia rationalis*, où il ne manquait pas néanmoins de distinguer leur idéalisme de l'idéalisme pluraliste de Berkeley, qui admettait l'existence d'autres esprits. L'association de Berkeley aux égotistes en tant qu'idéalistes avait dans ce cas une fonction d'opposition au cartésianisme et à ses possibles dérives. En Allemagne toutefois, la philosophie de Berkeley, bien qu'assimilé à celle des égotistes, était encore distincte de ceux-ci ; par contre l'association de son nom à la « secte fantôme » fut très forte en France. Nous avons vu qu'ici Berkeley était plutôt associé à Malebranche qu'à Descartes, et rendre la pensée de Malebranche-Berkeley proche des égoïstes permettait de souligner l'extravagance de ces positions et renforçait la thèse selon laquelle le malebranchisme conduisait au solipsisme.

Selon la reconstruction de Sébastien Charles, parmi les disciples supposés de la secte des égoïstes, Jean Brunet et Gaspard Langenhert en étaient considérés comme les principaux représentants. Brunet était un médecin, auteur de différents ouvrages dans lesquels il y a des éléments de ressemblance avec Berkeley : 1) l'essence des objets extérieurs qui nous affectent est réduite aux impressions qu'ils forment en nous ; 2) il y a hétérogénéité entre les sensations, et, comme Berkeley, Brunet soutenait qu'il n'y a pas homogénéité entre les sensations qui nous viennent des différents sens ; 3) de même, selon Berkeley, un enfant sans expérience ou un aveugle-né qui recommence à voir ne peuvent pas percevoir les distances car il leur manque l'expérience nécessaire pour formuler ce jugement. Berkeley soutenait la même thèse et avait utilisé le même exemple dans son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision*. Toutefois, le développement des thèses de Brunet suit un cours différent de celui de l'évêque de Cloney ; il y a effectivement des éléments qui tendent au solipsisme, mais Brunet énonçait son projet d'écrire une œuvre de réconciliation entre l'idéalisme absolu et le sensualisme défendu en 1695. Nous ne possédons pas cette œuvre et on ne peut donc pas en réalité considérer Brunet comme un vrai égoïste⁶³.

⁶³ Cf. S. Charles, *Berkeley au siècle des Lumières*, ouvr. cit. p. 55-57.

En ce qui concerne Gaspard Langenhert, auteur d'un texte intitulé *Nouveau Philosophe*, « une lecture attentive de l'œuvre principale de Langenhert mène incontestablement à son retrait effectif de la liste des égotistes⁶⁴ ».

Il reste bien peu de chose de la « secte des égoïstes », ainsi dénommée, si ce n'est l'accusation d'égoïsme contre Berkeley, et l'association de son nom à cette doctrine fantasque dont la responsabilité, semble imputable aux Jésuites. La raison de cet acharnement contre Berkeley, c'est qu'il « prend le contre-pied exact du spinozisme⁶⁵ » : il était jugé pernicieux parce qu'il pouvait porter à l'athéisme et parce qu'il était potentiellement dangereux pour l'ordre politique et religieux.

L'idéalisme de Berkeley était également problématique aussi pour les matérialistes, comme il est facile comprendre vu sa position sur la matière. Diderot en particulier, comme le démontrent les passages critiques et satiriques envers Berkeley de la *Promenade du sceptique* et de la *Lettre sur les aveugles*, ainsi que l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » de l'*Encyclopédie*, n'a pas limité son opposition au scepticisme idéaliste à une critique envers une position allant à l'encontre de la pensée rationnelle, mais il considérait l'idéalisme comme « son autre » que la philosophie rationnelle contient et comprend⁶⁶. Il faut toutefois éclaircir pour quelles raisons certains philosophes des Lumières considéraient Berkeley comme un exemple de scepticisme, puisque, bien que l'influence de l'interprétation jésuite fût grande, il est fort douteux qu'elle ait influencé cette lecture par Diderot et par les autres.

Les philosophes des Lumières avaient en effet trouvé dans l'œuvre de Locke les principes fondamentaux de la nouvelle philosophie que, chacun dans sa différence, ils cherchaient à élaborer. L'un des principes fondamentaux que Locke avait démontrés était que toutes nos idées nous viennent des sens, comme nous l'avons déjà souligné, principe qui permettait de se défendre son innéisme que les philosophes des Lumières refusaient⁶⁷. Mais Berkeley lui aussi faisait des idées des objets immédiats de la perception; à partir de là il montrait que les objets de la perception ne sont rien d'autre que ce qu'ils manifestent et, ainsi que nous l'avons dit, comme son raisonnement

⁶⁴ *Ivi*, p. 59.

⁶⁵ *Ivi*, p. 60.

⁶⁶ J.C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », dans *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [en ligne] 26, avril 1999, mis en ligne le 04 août 2007.
URL : <http://rde.revues.org/index971.html>, p. 87.

⁶⁷ « The philosophers saw Locke as having freed them from both the need from any metaphysics and from any of then accepted dogmatisms by his semi-skeptical view of the limits of our knowledge, and his denial that we could attain any real science, in the Aristotelian sense, about anything. » R. H. Popkin, « Berkeley in the History of Scepticism », dans R. Popkin, E. De Olaso, G. Tonelli, *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997, p.178.

empêche de soutenir que les êtres que nous percevons hors de nous sont matériels, la seule garantie qu'il existe quelque chose en-dehors de nous est Dieu et le monde n'est qu'une théophanie. Cela pose évidemment un problème de connaissance en général et, en particulier, il rend difficile toute science empirique puisque nos sensations risquent de se réduire à des jeux de notre esprit. Du reste, si l'on enlève la garantie divine, la philosophie de Berkeley est véritablement une forme de scepticisme, et même pas modérée comme l'avait observé David Hume⁶⁸. C'est probablement pour la même raison que Diderot considère l'évêque de Cloney comme un exemple des conséquences extrêmes du scepticisme. Diderot connaissait vraisemblablement de première main les textes de Berkeley, peut-être pas tous, mais il est probable qu'il avait lu, sans doute dès 1747 à l'époque de la *Promenade du Sceptique*, les *Trois dialogues entre Hylas et Phylonus*. En fait, le dialogue de Berkeley fut traduit par Jean-Paul Gua de Malves en 1750, mais il existait déjà une traduction en français du 1744 et comme notre philosophe connaissait Gua de Malves, selon S. Charles il est probable qu'il ait pu lire la première édition des *Trois dialogues* avant la nouvelle traduction. Charles soutient également qu'« il faut plutôt penser que c'est Berkeley qui a mené Diderot théoriquement à Condillac, et non l'inverse, et que l'immatérialisme était sans nul doute un sujet de conversation évoqué à l'hôtel du Panier fleuri⁶⁹ ». La citation de Condillac attribuée à Berkeley dans *La Promenade du sceptique* renforce cette hypothèse, mais dans cette œuvre la critique de l'idéalisme sceptique se réduisait à une ridiculisation, comme Diderot l'avait fait pour les autres sectes philosophiques mises en scène. Pourtant la philosophie de Berkeley et celle de Condillac posent à Diderot un problème difficile, voire insoluble, qu'il ne peut pas se limiter à traiter comme une question secondaire.

Nous avons dit que Diderot dans la *Lettre sur les aveugles* avance une théorie de la connaissance qui est nécessaire pour répondre au problème de Molyneux. La solution de Diderot à ce problème était que, bien que les données des différents sens soient hétérogènes, grâce à la connaissance rationnelle, l'aveugle après avoir recouvré la

⁶⁸ Ce jugement est exposé une note en bas de page, ajoutée à la fin d'un paragraphe où Hume avait résumé la critique de Berkeley des idées abstraites : « La plupart des écrits de ce très ingénieux auteur constituent les meilleures leçons de scepticisme qu'on puisse trouver chez les philosophes tant anciens ou modernes, sans excepter Bayle. Il déclare cependant dans son titre (et sans nul doute en toute vérité) qu'il a composé son livre contre les sceptiques aussi bien que contre les athées et les libres penseurs. Mais que tous ses arguments, bien que leur intention soit autre, sont en fait purement sceptiques, on le voit à ce qu'ils *n'admettent pas de réponse et ne produisent pas de conviction* ; leur seul effet est de produire, sur le moment, de l'étonnement, de la perplexité, de l'embarras, ce qui est l'effet du scepticisme ». D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2008 [trad. A. Leroy], sect. XII, « De la philosophie académique ou sceptique », n.2, p. 261.

⁶⁹ S. Charles, *Berkeley au siècle des Lumières*, ouvr. cit, p. 137.

possibilité de voir aurait pu distinguer une sphère d'un cube : un aveugle qui connaît les propriétés tactiles de la sphère et du cube, comme Saunderson, pourra rattacher les données de la vue à la notion de sphère et de cube et donc reconnaître ces solides⁷⁰.

La solution proposée par Diderot trouvait une difficulté insurmontable dans la pensée de Berkeley puisqu'il soutenait non seulement que nous recevons des sensations différentes de la même chose, mais encore que par la vue et par le toucher nous percevons des choses différentes, puisque nous n'avons pas le moyen de percevoir la chose même hors de nous « c'est une erreur de penser que la même chose affecte à la fois la vue et le toucher⁷¹ ». D'où il s'ensuit que seule l'expérience habituelle nous permet de relier les données hétérogènes que nous recevons par les sens de la vue et du toucher et de les juger, c'est-à-dire la même chose que Berkeley soutient à propos de l'évaluation de l'éloignement ou de la proximité des choses qui dépendent de l'ensemble de données récurrentes. La raison perd ici complètement le rôle que Diderot lui attribue : dans la perspective berkeleyenne nous faisons un apprentissage depuis notre enfance dont l'habitude à faire ces associations établit des automatismes qui nous permettent d'évaluer immédiatement les choses. Quand nous percevons les différentes caractéristiques d'un objet, entrent en jeu cette instantanéité de jugement et cette habitude d'association de manière que nous sommes portés à croire qu'il s'agit d'un acte perceptif unique alors qu'il s'agit de de l'association des différentes perceptions que nous avons.

Diderot connaissait ce que Berkeley avait exposé dans son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* probablement à travers le résumé qu'en avait fait Voltaire dans les *Eléments sur la théorie de Newton*. Si, dans autres ouvrages Voltaire s'était montré sarcastique envers Berkeley et avait réaffirmé de nouveau son solipsisme, dans les *Eléments*, le philosophe, pour citer Berkeley, avait emprunté de longs passages de son œuvre. Par conséquent Diderot pouvait avoir une idée plutôt précise de la pensée de l'évêque sur cette question. D'autre part, comme nous l'avons dit, Diderot avait lu du moins les *Trois Dialogues entre Hylas et Phylonus* et il est possible qu'il ait lu aussi l'*Alciphron* cité dans la *Promenade du sceptique* ; il avait bien compris qu'il était impossible de se débarrasser des thèses de Berkeley avec un mot d'esprit comme Voltaire l'avait fait dans son *Dictionnaire philosophique*. Ce dernier, le seul des

⁷⁰ Cf. Diderot, DPV, IV, p. 68-69.

⁷¹ Berkeley, *Un essai pour une nouvelle théorie de la vision* dans : *Œuvres*, Paris, PUF, 1985, t. I, §136, p. 270.

philosophes français à avoir connu Berkeley personnellement, avait résumé ainsi les questions posées par l'évêque de Cloyne :

Berklay, est le dernier , qui par cent sophismes captieux a prétendu prouver que les corps n'existent pas ; ils n'ont, dit-il, ni couleurs, ni odeurs, ni chaleur ; ces modalités sont dans nos sensations, et non dans les objets : il pouvait s'épargner la peine de prouver cette vérité, elle était très connue ; mais de là il passe à l'étendue, à la solidité qui sont des essences du corps et il croit prouver qu'il n'y a pas d'étendue dans une pièce de drap vert, parce que ce drap n'est pas vert en effet ; cette sensation du vert n'est qu'en vous, donc cette sensation de l'étendue n'est aussi qu'en vous. Et après avoir détruit l'étendue, il conclut que la solidité qui est attachée tombe d'elle-même ; et qu'ainsi il n'y a rien au monde que nos idées. De sorte que, selon ce docteur, dix mille hommes tués par dix mille coups de canon, ne sont dans le fond que dix mille appréhensions de notre âme. [...] Il est clair que ce sont en nous des sentiments excités pas la configuration des parties ; mais l'étendue n'est point un sentiment. Que ce bois allumé s'éteigne, je n'ai plus chaud ; que cet air ne soit plus frappé, je n'entends plus ; que cette rose se fane, je n'ai plus odorat pour elle ; mais ce bois, cet air, cette rose, sont étendus sans moi. Le paradoxe de Berklay ne vaut pas la peine d'être réfuté⁷².

Diderot était conscient de ne pas pouvoir avancer des arguments similaires puisqu'ils n'auraient pas réellement résolu le problème. Ce que Voltaire considérait comme des preuves de l'existence de l'extension n'était pas convaincant et n'avait pas en réalité le pouvoir de démontrer que les objets extérieurs à nous existent et sont la source de nos sensations. En fait, Berkeley est conscient du fait que les choses que nous percevons existent, elles-mêmes ou leurs archétypes, indépendamment de notre esprit, parce qu'il admet que « je ne suis pas moi-même l'auteur, vu qu'il n'est pas en mon pouvoir de déterminer à mon gré de quelles idées particulières je serai affecté en ouvrant les yeux ou les oreilles⁷³ ». Ce qu'il conclut toutefois n'est pas que les choses existent matériellement, mais que « les choses perçues par moi sont connues par l'entendement d'un esprit infini, et produites par sa volonté⁷⁴ ». Cela résout une difficulté soulevée par Voltaire : la liaison constante entre le bois qui s'éteint et le fait que je n'ai plus chaud, que la rose se fane et je ne puisse plus percevoir son parfum etc., sont des exemples différentes perceptions que nous combinons par habitude mais, dans le cadre philosophique de Berkeley, elles sont toutes produites par la volonté de cet esprit infini (Dieu) sans besoin de recourir à la matière. Au contraire, si nous n'admettons pas l'existence de Dieu, nous restons dans l'impossibilité de passer de l'association constante de deux phénomènes feu/chaleur, fleur fanée/parfum, feu éteint/pas de chaleur, fleur fané/pas de parfum, à leur existence extérieure et matérielle. Ce sont des

⁷² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Corps » dans *The Complete Works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, t. 35, p. 644-645.

⁷³ Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Phylonus*, ouvr. cit., p. 87.

⁷⁴ *Ivi*, p. 88.

exemples qui démontrent la constance d'une corrélation entre perceptions (la vision d'une fleur et la perception de son parfum par l'odorat), mais non l'existence des objets perçus. Le point crucial est que nous ne pouvons pas démontrer l'existence de la matière⁷⁵ et que, si notre connaissance - comme la résumera Diderot dans les *Eléments de physiologie* - est le résultat de cette chaîne de la sensation au jugement : « la perception naît de la sensation. De la perception la réflexion, la méditation, le jugement⁷⁶ », le matérialisme se trouve face à une difficulté insurmontable. Diderot prend donc conscience très tôt du fait que matérialisme et idéalisme sont deux positions métaphysiques indémonstrables, qui procèdent toutes deux du sensualisme « sur lesquelles peuvent se greffer des systèmes vraisemblables mais non certains⁷⁷ ».

Comme un phénomène karstique, « la difficulté insurmontable que Berkeley a proposée contre l'existence des corps⁷⁸ » revient dans les œuvres de Diderot pendant toute sa vie. En 1772 dans une de ses notes à la *Lettre sur l'homme et ses rapports* de Hemsterhuis :

Voilà ce que Berkley ne vous passerait jamais. Je suis moins difficile que lui; quoique je ne sache aucune solide réponse à son sophisme contre l'existence de quoi ce que soit hors de nous. L'esprit humain en est humilié, mais il n'est ni persuadé ni convaincu⁷⁹.

Elle reparaitra encore dans la deuxième édition de l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron* dans laquelle le philosophe affirmait que « Berkeley attend encore une réponse⁸⁰ ». Quand, dans le passage écrit dans les *Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis*, Diderot utilise l'expression « Je suis moins difficile que lui », il s'exprime de façon évidemment ironique parce que cela ne signifie ni que sa philosophie soit moins cohérente et rigoureuse que celle de Berkeley, mais tout simplement qu'il s'est limité à ne pas résoudre la difficulté ou à l'évacuer en quelques phrases puisque il n'est « ni persuadé ni convaincu ». Au contraire, le philosophe avait compris que le scepticisme outré pouvait pousser le doute jusqu'à l'existence d'un monde extérieur au sujet en aboutissant dans le solipsisme. La puissance des armes sceptiques utilisées par Berkeley avec une fonction anti-sceptique constituait un véritable abaissement de l'esprit humain, mais comme Diderot l'affirmera dans l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » de l'*Encyclopédie*

⁷⁵ « Phylonus: ou bien vous percevez l'existence de la matière immédiatement, ou bien... tantôt une autre si vous avez quelque chose de nouveau à mettre en avant, je suis tout disposé à l'entendre. » *Ivi*, p. 95-96.

⁷⁶ Diderot, DPV, XVII, p.335.

⁷⁷ S. Charles, *Berkeley au siècle des Lumières*, ouvr. cit., p. 140.

⁷⁸ Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 108.

⁷⁹ Diderot, *Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis*, DPV, XXVI, p. 253.

⁸⁰ Diderot, DPV, XXV, p.291.

et comme il l'avait déjà dit en partie dans les *Pensées Philosophiques*, l'usage de la raison et même du doute, n'aboutit pas à l'impossibilité d'affirmer quoi que ce soit ni de nier ce qu'un usage sobre de la raison nous permet d'accueillir comme certain ou du moins probable.

Fin de la question sceptique dans l'œuvre de Diderot ? Non, car certains outils et stratégies d'écriture demeurent dans les œuvres ultérieures du philosophe. En outre, dans son effort de développer une philosophie matérialiste, il est constamment conscient du fait que le problème posé par le scepticisme idéaliste interdit à la raison de se donner un fondement rationnel absolu. Le matérialisme de Diderot et sa pensée philosophique dans son ensemble n'aboutissent plus au système et ne prétendent pas non plus de réduire les questions philosophiques aux réponses données par les autres sciences : nous avons vu que la « vision de Saunderson » est une conjecture qui se sert des données de l'expérience et qui est construite selon des passages rationnellement cohérents, mais elle ne prétend pas être la vérité ; elle se propose justement comme une possibilité de penser autrement la réponse à la question de l'existence de Dieu et de l'ordre du monde.

Le scepticisme demeure dans le fait que la philosophie de Diderot n'est pas liée au souci de la vérité puisqu'il était conscient de « l'incapacité de la raison à résoudre les questions traditionnelles de la métaphysique, mais il a voulu saisir dans ce diagnostic une chance inattendue pour la philosophie : devenir la poésie de la raison⁸¹ ». Nous avons déjà vu en partie tout le travail qu'il a fait sur les formes d'énonciation pour assouplir le caractère assertif du langage : mise en scène de la pensée, jeux d'interprétation et d'intertextualité, usage des digressions, forme interrogative et conjecturale, recours à des personnages etc. Le scepticisme devient une méthode de pensée, « présence constante et diffuse d'un régime de pensée fait de doutes, de repentirs, de retraits de pensée et de désenchantement⁸² », allié à un matérialisme critique envers ses propres propositions, d'une prudence épistémologique envers les sciences, qu'une circonspection appliquée également à la raison évite d'en faire un mythe.

⁸¹ J.C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », art. cit., p. 91.

⁸² *Ibidem*.

DEUXIEME PARTIE

1751-1769 L'Encyclopédie : une entreprise pyrrhonienne?

STRATEGIES SCEPTIQUES D'ÉCRITURE I

4. La Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent : une œuvre labyrinthe.

Deux ans après la *Lettre sur les aveugles* Diderot publie une nouvelle œuvre, la *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent* (1751). Le philosophe avait déjà commencé à travailler sur l'*Encyclopédie* dont le premier volume a été publié la même année que cette deuxième lettre.

Diderot, comme pour l'œuvre précédente, choisit de se servir de la forme de la lettre, laquelle lui permet de traiter d'une multitude d'objets et de passer d'un argument à un autre avec une certaine liberté expressive. Diderot a fait le même choix stylistique que dans l'œuvre précédente qu'il revendique dans la lettre à l'éditeur¹. Cela nous suggère que la volonté du philosophe était expressément celle de construire un discours non linéaire et une argumentation qui conduisait à recourir non seulement aux ressources de la raison, mais aussi à l'imagination. La structure dynamique de la lettre est utilisée dans ce cas avec une grande liberté afin de créer une espèce d'argumentation en forme de labyrinthe. Diderot, en outre, se sert de moyens propres à la narration qui produisent un effet sceptique transitoire, nécessaire pour développer les idées sur le langage, sur les vestiges de la tradition et des habitudes de la pensée. Cela correspond au travail d'interrogation, de crible et de reconstruction que le philosophe décrira dans l'article « Éclectisme » de l'*Encyclopédie*².

Dans la *Lettre sur les sourds et muets* l'usage continuel d'écarts avec l'argumentation principale, conduit le lecteur à une série de fausses sorties et donne un effet d'incessante mise en suspens du discours et de relance du débat. Comme a observé J. Chouillet : « tout l'artifice du discours consiste à courir après la pensée sans pouvoir jamais la rattraper³ » et il vise d'une part à donner un support, pour ainsi dire, stylistique à la thèse soutenue par Diderot dans la *Lettre*, d'autre part il confère une tonalité dubitative au raisonnement puisqu'il semble que la pensée n'arrive jamais à ressaisir complètement son objet. Ce deuxième aspect de l'écriture diderotienne caractérisera aussi des dialogues plus tardifs, comme *Le Rêve de D'Alembert* et *Le Neveu de Rameau*, et sera conduit à son paroxysme dans *Jacques le fataliste*. Le lecteur est contraint à un travail de reconstitution de l'argumentation s'il veut dépasser l'état de désarroi dans

¹ « Quant à la multitude des objets sur lesquels je me plais à voltiger, sachez et apprenez à ceux qui vous conseillent que ce n'est point un défaut dans une lettre, où l'on est censé converser librement, et où le dernier mot d'une phrase est une transition suffisante. » Diderot, DPV, IV, p.133.

² Pour l'analyse de l'article « Éclectisme » on renvoie au chapitre 8.

³ J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 155.

lequel il se trouve à cause des détours du raisonnement et des digressions. N'est-ce pas une manière d'ébranler nos certitudes et de nous contraindre à suspendre notre point de vue pour examiner attentivement celui de l'auteur ? Il semble que dans la *Lettre sur les sourds et muets* plus que dans la *Lettre sur les aveugles* Diderot se sert d'éléments caractéristiques de l'écriture sceptique, afin de dépasser l'attitude de prendre immédiatement position pour ou contre la thèse de l'auteur. Néanmoins, il sait bien que pour comprendre ce qu'il entend affirmer, à savoir que l'esprit a plusieurs idées à la fois, mais que, à travers le discours, on peut les exprimer seulement de manière consécutive, il a besoin de nous faire ressentir cette thèse. Dans le labyrinthe de la *Lettre* nous sommes face à la démultiplication des points de vue dans le but de nous faire considérer la question de la langue selon plusieurs perspectives. Toutefois, contrairement à une attitude radicalement sceptique qui, face à la multiplicité des interprétations, oppose son refus de choisir, Diderot indique une possible solution à la question de la langue.

Dans la *Lettre sur les sourds et muets* Diderot se sert d'une autre forme de scepticisme méthodique, il introduit, en effet, un muet de convention et, ensuite, il recourt à la conjecture d'une société composée par cinq sens personnifiés. De même que dans la *Lettre sur les aveugles* il recourt à l'introduction d'une hypothèse radicale, voir paradoxale, pour réfléchir sur la question des inversions et du langage : se servir d'une situation ou d'une hypothèse exceptionnelle ou rare est, comme on l'a déjà vu, une manière de mettre en doute de façon radicale notre position envers une certaine question grâce à un déplacement par rapport à nos perceptions les plus évidentes. Dans ce cas, en outre, le philosophe était dans l'impossibilité par son travail de recourir à de vrais sourds et muets, cela fait de l'hypothèse une véritable forme de conjecture où l'imagination joue un rôle essentiel.

Enfin, comme dans la *Promenade du sceptique*, Diderot, qui partage partiellement les thèses de Condillac, se sert de l'ironie comme moyen de critique des conséquences extrêmes tirées par les sensualistes à propos du langage. L'exemple de la société des hommes avec un seul sens, qu'il développera ultérieurement dans la *Lettre à Mademoiselle ****, en même temps tourne en ridicule le sensualisme, pour en montrer les limites et les dépasser, et permet au philosophe de souligner certains aspects problématiques du langage qui ont plus de conséquences négatives que ce qu'on pourrait imaginer.

4.1 Le sourd et muet comme figure du doute radical.

Diderot réfléchit sur le langage à partir d'une question d'actualité pendant le XVIII^e siècle : le problème des inversions. Il s'adresse, en effet, à Charles Batteux, qui avait écrit des *Lettres sur la phrase française comparée avec la phrase latine* (1748), il était en outre l'auteur d'une œuvre intitulée *Les Beaux-Arts réduites à un même principe* (1746). La querelle sur l'inversion était considérée comme une question de grammaire : il s'agissait de comprendre si quelque chose comme un ordre naturel de mots existe et, en cas de réponse affirmative, s'il est possible de fixer une norme par rapport à laquelle les divergences peuvent être considérées comme des inversions. En outre, de la question des inversions découle aussi le problème de penser la grammaire : système conventionnel de règles, plus ou moins arbitraires, ou, au contraire, ensemble de principes avec un fondement logique. Cette dernière conception remonte à la *Grammaire de Port-Royal* dans laquelle les auteurs démontraient la possibilité d'une grammaire générale sur la correspondance absolue entre la forme logique et la forme linguistique du discours⁴.

Si Diderot a décidé de prendre part à ce débat érudit avec une œuvre intitulée *Lettre sur les sourds et les muets* c'est afin de « montrer que la compréhension de chaque système humain de traduction ou d'expression suppose l'analyse de la communication des sens⁵ ». Ainsi, nous sommes face à un texte qui entend renverser la question, de la même manière que dans la *Lettre sur les aveugles* à propos du problème de Molyneux. Diderot, comme nous l'avons dit se mesure à Batteux, mais aussi à Condillac, évoqué lui aussi dans la première page de l'œuvre. Étienne Bonnot de Condillac comme Diderot, partageait la thèse lockéenne de l'origine sensorielle des idées et dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), il avait développé une théorie révolutionnaire sur le langage et sur son origine. Dans l'*Essai* il expliquait le développement du langage comme le résultat d'une évolution interdépendante du langage et de la pensée. Condillac, en effet, contrairement à Locke, lequel ne s'était pas occupé de l'origine du langage, avait dédié de longs paragraphes à la reconstruction d'une histoire des développements du langage⁶.

⁴ Cf. F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, ouvr. cit., p. 240-241.

⁵ B. de Negroni, *Notice* dans *Œuvres philosophiques* de Diderot, Paris, Gallimard, 2010, p. 1132.

⁶ Cf. E. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014, §162-§163, p. 298. Pour une confrontation entre la réflexion sur le langage de Locke et celle de Condillac voir P. Morère, « Signes et langage chez Locke et Condillac », dans *Le continent européen et le monde anglo-américain au XVII^e et XVIII^e siècle. Actes du colloque, Société d'études anglo-américaines de XVII^e et XVIII^e*

Bien que le point de départ soit le même que pour Condillac, Diderot ne vise pas à le suivre, et bien qu'il se soit servi des réflexions développées dans son siècle, il ne vise pas à suivre l'une de voies déjà parcourues pour résoudre la question des inversions, et c'est lui-même qui nous met en garde : si parfois ses idées coïncident avec l'un ou l'autre « c'est comme au lierre à qui il arrive quelquefois de mêler sa feuille à celle du chêne⁷ ».

Dès les premières lignes il est évident que l'enjeu de la *Lettre* est métaphysique : il s'agit du rapport entre la perception, la pensée et le langage. Comme l'avait fait Locke, Diderot observe que la confusion linguistique surgit lorsque l'habitude nous conduit à croire que les noms métaphysiques et généraux représentent des êtres réels : « on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents ; et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que *l'adjectif soit tout*⁸ ». La réflexion sur les inversions s'avère être une critique de la métaphysique traditionnelle, qui avait ses racines dans les développements de la pensée d'Aristote conduits par les péripatéticiens et les thomistes. Diderot, en effet, en première instance critique la notion de substance :

Qu'on vous demande ce que c'est qu'un corps, vous répondrez que c'est une *substance étendue, impénétrable, figurée, colorée, et mobile*. Mais ôtez de cette définition tous les adjectifs, que restera-t-il pour cet être imaginaire que vous appelez *substance*⁹ ?

Ces lignes rappellent le célèbre passage de la *Méditation seconde* de Descartes lorsque le philosophe se sert de l'exemple du morceau de cire pour démontrer que contrairement aux apparences l'esprit, à savoir la vérité du *cogito*, est plus certain que le corps. Ainsi, après avoir énuméré toutes les qualités de la cire « qui peuvent distinctement faire connaître un corps¹⁰ » il déconstruit la description de manière à ce que, sceptiquement, on arrive à admettre qu'on ne connaît pas ce corps qu'est la cire :

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ?

siècle, 1986, p. 16-29 ; M. Chottin, « La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », *Astériorion* [En ligne] 12, 2014.

⁷ Diderot, DPV, IV, p.134.

⁸ *Ivi*, p.135.

⁹ *Ivi*, p.136.

¹⁰ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, [1641], dans *Œuvres philosophiques*, t. II, cit., 1963., p. 423.

Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc qu'on le connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction¹¹ ?

La réflexion de Descartes suit un parcours très différent de celui de Diderot, mais l'usage du scepticisme est le même : les deux mettent en crise quelque chose qu'on croit connaître et qu'on considère presque banal puisqu'on ne l'a pas suffisamment interrogé, comme les caractéristiques d'un morceau de cire ou d'un corps.

Diderot, réfléchit sur la définition de corps et de substance, et en le faisant il refuse la thèse rationaliste et rejoint la position nominaliste de Locke, développée aussi par Condillac, selon laquelle l'homme a initialement appris de manière globale la réalité extérieure et a procédé par degrés dans le perfectionnement de sa connaissance avec l'individualisation des notions et seulement en dernière instance des notions abstraites, par exemple les mots d'essence ou de substance. Toutefois, Condillac soutenait la concomitance de la pensée avec le langage, c'est à dire que pour avoir des idées nous avons besoin d'imaginer des signes. L'abbé poussait son raisonnement à ses conséquences les plus extrêmes, de manière à ce que, selon ce qu'il dit dans son *Essai*, il n'est pas suffisant à l'homme d'être pour penser, il lui faut des signes¹², faute desquels il n'est pas différent de l'animal.

L'homme dépourvu de signes pour communiquer est un être qui a des passions engendrées par ses perceptions, d'où ces conclusions très avilissantes à propos des muets :

Refusez à un esprit supérieur l'usage des caractères : combien des connaissances lui sont interdites, auxquelles un esprit médiocre atteindrait facilement ! Otez-lui encore l'usage de la parole : le sort des muets vous apprend dans quelles bornes étroites vous les renfermez. Enfin, enlevez-lui l'usage de toutes sortes de signes, qu'il ne sache pas faire à propos le moindre geste pour exprimer les pensées les plus ordinaires, vous aurez en lui un imbécile¹³ !

Diderot, conscient que la tentative de Condillac de réfléchir sur la langue depuis l'état naturel de l'homme relevait de la conjecture propose d'examiner la question de l'ordre naturel du langage à travers une voie apparemment empiriste : « employer un homme qui s'interdisant l'usage des sons articulés, tâcherait de s'exprimer par gestes¹⁴ ». Autrement dit, il prend ses distances avec Condillac développant son argumentation à

¹¹ *Ivi*, p. 423-424.

¹² « pour avoir des idées sur lesquelles nous puissions réfléchir, nous avons besoin d'imaginer des signes qui servent de lien aux différentes collections d'idées simples, et que nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer. » Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ouvr. cit., L. IV, I, §9, p.154.

¹³ *Ivi*, L. IV, I, §11, p. 155.

¹⁴ Diderot, DPV, IV, p. 138.

l'inverse par rapport aux affirmations de l'abbé puisque le sensualisme n'était pas moins paradoxal dans ses conséquences que l'idéalisme de Berkeley. Cependant, contrairement à ce qu'il avait fait dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot ne peut pas se référer à des expériences réelles et son « *muet de convention* », ne sera qu'un personnage fictionnel.

Le philosophe choisit une expérience fictive de propos délibéré : « ne serait-ce pas une chose », observe-t-il, « sinon utile, du moins amusante, que de multiplier les essais sur les mêmes idées¹⁵ » en soulignant ainsi le caractère d'agrément qui caractérise la *Lettre*¹⁶ et il prévoit aussi qu'on se moquera de lui peut-être pour son hypothèse fantaisiste. Il sait et il dit que son « *muet de convention* » est une rêverie gratuite, d'autant que la société formée par cinq personnes douées d'un seul sens, mais paradoxalement raisonner à travers les fictions, nous permet de découvrir quelque chose des hommes réels.

Toutefois, au plaisir d'entretenir son destinataire s'associe une observation critique voilée envers d'autres philosophes qui, au XVIII^e siècle, avaient utilisé l'imagination pour hasarder des spéculations sur l'origine des langues, entre autres Rousseau, Vico, Herder... Parmi eux, il y a aussi Condillac, avec ses spéculations sur l'origine du langage qui n'avait utilisé rien d'autre qu'une fiction et c'est en ce sens que Diderot avait affirmé qu'il n'est pas nécessaire de remonter à la naissance du monde pour réfléchir sur ce sujet¹⁷. Ainsi, le lecteur attentif ne pourra manquer de méditer sur le fait que, si les expériences proposées par Diderot ne sont pas moins conjecturales que des spéculations sur l'origine du langage, du moins elles sont reproductibles¹⁸ et donc vérifiables, en accord avec l'empirisme qu'il professe ; au contraire, on ne pourra que s'en tenir à des spéculations sur les origines.

Diderot, donc, propose une sorte d'expérimentation imaginaire au lieu d'une reconstruction historique vraisemblable. Le muet de convention devrait essayer de répondre aux questions qu'on lui proposerait (et qu'il comprendra parfaitement) avec une succession de gestes. L'ordre de cette succession devrait être le même ordre d'idées « qui aurait paru le meilleur aux premiers hommes pour se communiquer leurs pensées

¹⁵ *Ivi*, p.139.

¹⁶ « La seule crainte que j'aie, c'est celle de vos distraire, et de vous ravir des instants que vous donnez sans doute, à l'étude de la philosophie et que vous lui devez » *Ivi*, p.134.

¹⁷ « Mais il n'est peut-être pas nécessaire de remonter à la naissance du monde, et à l'origine du langage, pour expliquer comment les inversions se sont introduites et conservées dans les langues. » *Ivi*, p.138.

¹⁸ La seule exception est celle de la société d'hommes doués d'un seul sens qui tient strictement de la fiction.

par gestes, et quel est celui dans lequel ils auraient pu inventer les signes oratoires¹⁹ ». Le muet de convention devrait nous aider à résoudre le problème des inversions et à savoir s'il y a un ordre naturel du discours, et, par la suite, si les inversions des langues sont en harmonie ou non avec cet ordre. Les muets de convention devront justifier leurs expressions et surtout la préférence donnée dans l'ordre de leurs gestes. Toutefois, Diderot montre la complexité de ce qu'il est en train de nous proposer : à la même question deux muets de convention pourraient répondre de manière différente et, dans ce cas-là, il serait impossible de confronter l'ordre des gestes choisis. Par conséquent, chacun d'eux sera ensuite obligé de justifier non seulement son expression, « mais encore la préférence qu'ils auraient donnée dans l'ordre de leurs gestes, à telle ou telle idée²⁰ ».

Ensuite, Diderot passe de l'expérience hypothétique à la fiction ou à la rêverie :

Mon idée serait donc de décomposer, pour ainsi dire un homme, et de le considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. [...] Ce serait, à mon avis, une société plaisante que celle de cinq personnes dont chacune n'aurait qu'un sens ; il n'y a pas de doute que ces gens-là ne se traitassent tous d'insensés, et je vous laisse à penser avec quel fondement. C'est là pourtant une image de ce qui arrive à tout moment dans le monde ; on n'a qu'un sens et l'on juge de tout²¹.

Cette espèce d'« anatomie métaphysique²² » se relie aux situations hypothétiques de deux années auparavant dans la *Lettre sur les aveugles*²³. Comme on l'a déjà vu, ce passage par le corps souligne les différentes manières de connaître de nos sens et une certaine « impossibilité de traduire » les données sensorielles entre elles, par exemple il est impossible d'expliquer à un aveugle ce qu'est une certaine couleur, il peut être reconduit à différentes traditions philosophiques comme l'empirisme, le matérialisme et aussi le scepticisme. Bien entendu, l'issue de la réflexion épistémologique diderotienne n'est pas sceptique et n'est pas non plus l'issue de sa réflexion sur le langage, mais, dans le premier cas autant que dans le deuxième, l'homme réduit à un seul sens lui permet de montrer qu'il existe des limites à la portée de la connaissance philosophique. Avoir un sens en plus ou en moins non seulement détermine notre possibilité de connaître, comme Diderot nous l'a montré dans la *Lettre sur les aveugles*, mais

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p.139.

²¹ Diderot, DPV, IV, p. 140.

²² *Ibidem*.

²³ « Si un homme n'a vu que pendant un jour ou deux, se trouvait confondu chez un peuple d'aveugles, il faudrait qu'il prît le parti de se taire, ou celui de passer pour un fou. » Diderot, DPV, IV, p. 28 et « Si jamais un philosophe aveugle et sourd de naissance fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, j'ose vous assurer, Madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts. » *Ivi*, p. 31.

influence aussi notre langage, notre vocabulaire et notre possibilité de communiquer. Dans le cas de la société constituée par cinq personnes, dont chacune n'aurait qu'un sens, pourrait-il exister un ordre naturel des termes du discours ? Serait-il possible pour ces cinq personnes de s'entendre puisque le monde perçu par chacun serait différent ? Qu'est-ce que signifie cette expérimentation hypothétique qui relève de la rêverie ?

Avant de chercher la réponse que Diderot donne à ces questions, il faudra considérer encore une fois sa manière de procéder, puisque cette petite digression constitue un exemple d'utilisation du doute sceptique comme méthode d'enquête. La configuration d'une société similaire peut être considérée, en effet, comme une mise en doute radicale aussi bien de la possibilité d'une connaissance partagée que de la communication d'idées qui dépendent des sensations. Il s'agit d'une radicalisation de la possible issue sceptique de la réflexion empiriste sur la langue, du reste déjà envisagée par Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain* :

Mais que les mots ne signifient autre chose que les idées particulières des hommes, & cela par une institution tout-à-fait arbitraire, c'est ce qui paroît évidemment en ce qu'ils n'excitent pas toujours dans l'Esprit des autres, (lors même qu'ils parlent le même Langage) les même idées dont nous supposons qu'ils sont les signes. Et chacun a une si inviolable liberté de faire signifier aux Mots telles idées qu'il veut, que personne n'a le pouvoir de faire que d'autres ayent dans l'Esprit les mêmes idées qu'il a lui-même quand il se sert des mêmes Mots²⁴.

L'habitude d'utiliser la langue assure une relation conventionnelle entre signifiant et signifié²⁵, mais rien ne peut assurer que chacun ait une représentation identique de la même chose. La société composée par des personnes douées d'un seul sens reproduit de manière radicalement amplifiée les différences d'organisation de chaque individu. Exclusivement dans les matières abstraites comme la géométrie, nous pouvons échapper à ce scepticisme sur la possibilité de nous entendre réciproquement et d'enlever tout arbitraire au langage.

Diderot essaye de nous libérer des préjugés non seulement acquis, mais qui dérivent simplement de l'habitude de nous servir du langage : comme l'observait déjà Locke, les hommes ont tendance à oublier que les mots indiquent toujours les perceptions que nous avons des choses et non les choses en elles-mêmes et que, puisque

²⁴ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, L. III, II, §8, ouvr. cit., p. 327.

²⁵ « Mais les mots, par un long & familier usage, excitent, comme nous venons de dire, certaines Idées dans l'Esprit si règlement & avec tant de promptitude, que les hommes sont portés à supposer qu'il y a une liaison naturelle entre ces deux choses. » *Ibidem*.

l'apprentissage de la langue advient dès la première enfance, souvent à l'usage des mots ne correspond pas un travail d'examen et de fixation de leur signification, de sorte qu'« il arrive souvent que les hommes appliquent davantage leurs pensées aux mots qu'aux choses, lors même qu'ils voudroient s'appliquer à considérer attentivement les choses en elles-mêmes²⁶ ». Ce détour vise à porter l'attention sur certains automatismes d'usage de la langue qui risquent de fausser la tentative de définir le sens et l'ordre naturel des mots. Le sourd et muet de naissance introduit par Diderot a la même fonction, puisqu'il est « sans préjugé sur la manière de communiquer la pensée ; que les inversions n'ont point passé d'une autre langue dans la sienne ; que s'il en emploie, c'est la nature seule qui les lui suggère²⁷ ». Il s'agit d'imaginer deux situations extrêmes pour revenir après à l'usage normal du langage, comme le « monstre » dans la *Lettre sur les aveugles* était nécessaire à Diderot pour penser autrement le spectacle de la nature et développer une nouvelle explication possible de l'état du monde (voir chapitre 3), ainsi la société des cinq sens personnifiés et le sourd et muet sont nécessaires pour analyser la question du langage et de l'ordre de la phrase libre de tout préjugé.

L'ignorance du sourd et muet de naissance est moins éloignée de la vérité que le préjugé et elle met en évidence de manière plus marquée les mécanismes de composition de la phrase qui sont naturels, de la même manière que la société de sens personnifiés a la fonction de mettre en doute notre conception ordinaire du partage de la connaissance et des idées²⁸. Nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes, mais nous pouvons devenir conscients des facteurs qui déterminent l'ordre du discours, dans le cas du langage, et le rapport entre la perception et l'ordre d'exposition de nos idées, le rôle de l'état de nos organes dans la détermination de nos choix et, enfin, la différence entre l'*ordre naturel* et l'*ordre artificiel* des termes. Pour Diderot il s'agit d'une manière de questionner et d'examiner sans prévention les questions qu'il aborde : mettre en doute radicalement quelque chose ne signifie pas forcément que le doute ait la forme du questionnement ou de l'énumération d'arguments contraires à propos d'un même sujet. Le philosophe utilise une stratégie plus sophistiquée, moins explicite, mais non moins efficace de douter préalablement de l'affirmation de quoique ce soit.

²⁶ § 7. *Ibidem*.

²⁷ Diderot, DPV, IV, p. 142.

²⁸ « Mais considérez, je vous prie, que l'ignorance est moins éloignée de la vérité que le préjugé, et qu'un sourd et muet de naissance est sans préjugé sur la manière de communiquer la pensée » *Ibidem*.

4.2 Développements ultérieurs de la réflexion sur les limites de la langue.

Diderot développe dans la *Lettre à **** la fantaisie, déjà ébauchée dans la *Lettre sur les sourds et muets*, d'une société composée par des gens doués d'un seul sens, et il observe :

Mais la vue, l'odorat et le goût sont capables des mêmes progrès scientifiques. Nos sens distribuent en autant d'êtres pensants, pourraient donc s'élever tous aux spéculations les plus sublimes de l'arithmétique et de l'algèbre ; sonder les profondeurs de l'analyse ; se proposer entre eux les problèmes les plus compliqués sur la nature des équations, et les résoudre comme s'ils étaient des Diophantes. C'est peut-être ce que fait l'huître dans sa coquille.

Quoi qu'il en soit, il s'ensuit que les mathématiques pures entrent dans notre âme par tous les sens, et que les notions abstraites nous devraient être bien familières²⁹.

Ces considérations sont parfaitement en harmonie avec ce qu'il dira dans le *Salon de 1767* et avec ce qu'il a déjà soutenu dans la *Lettre sur les aveugles* : quoiqu'il y ait de perceptions impossibles à comprendre si l'on est dépourvu du sens adapté, il y a des connaissances que nous pouvons obtenir et partager puisque leur niveau d'abstraction est tel qu'elles entrent dans notre esprit par tous les sens. Mais cette connaissance abstraite, et le langage qui sert à l'exprimer, est bornée et ne nous permet d'accéder qu'à une partie très étroite de ce que nous pouvons connaître, la nature dans toutes ses manifestations singulières est perçue et communiquée de façon singulière :

Cependant ramenés nous-mêmes sans cesse par nos besoins et par nos plaisirs, de la sphère des abstractions, vers les êtres réels, il est à présumer que nos sens personnifiés ne feraient pas une longue conversation, sans rejoindre les qualités des êtres, à la notion abstraite des nombres. Bientôt l'œil bigarrera son discours et ses calculs de couleurs, et l'oreille dira de lui : voilà sa folie qui le tient ; le goût, c'est bien dommage ; l'odorat, il entend l'analyse à merveille ; et le toucher, mais il est fou à lier, quand il en est sur ses couleurs. Ce que j'imagine de l'œil, convient également aux quatre autres sens. Ils se trouveront tous un ridicule ; et pourquoi nos sens ne feraient-ils séparés, ce qu'ils font bien quelquefois réunis³⁰ ?

Il s'agit bien d'une fiction sceptique : il n'y a aucune possibilité de communiquer entre les sens personnifiés, excepté en matière de mathématiques et de géométrie, toute compréhension de sensations d'autrui est ôtée par l'absence de l'organe apte à les percevoir. C'est la leçon des sceptiques anciens : toute perception étant subjective nous ne pouvons pas la communiquer aux autres puisqu'il n'y a aucun moyen d'établir la

²⁹ Diderot, DPV, IV, p. 195.

³⁰ *Ivi*, p. 195-196.

vérité ou la fausseté du discours. Dans le cas de la fiction diderotienne, c'est surtout sur les conséquences sociales de cette impossibilité de compréhension réciproque que Diderot porte son attention.

Ce qu'il observe à propos de la société hypothétique composée de sens personnifiés, c'est qu'elle deviendra pour un peuple ainsi constitué cause de divisions, de la formation de sectes (celle des yeux, celle des nez, etc.), d'intolérance et de persécution. En bref, la société constituée par un ensemble de sens personnifiés sera exactement comme la société humaine où les racines des divisions et des haines se trouvent dans l'ignorance des différences qui nous caractérisent et dans les différences d'intérêt qu'on a³¹. L'organisation des organes de chaque individu, bien que similaire chez tous les hommes, n'est pas identique et implique une différence de perception des choses et, donc, comme nos idées dérivent des sensations, c'est bien une singularité du langage qui sert à exprimer sa pensée. Seule l'ignorance de cette singularité fondamentale et l'impossibilité qui en découle de revendiquer la possession de la vérité peut porter les personnes les plus semblables à unir leurs forces contre ceux qu'elles considèrent différents (à la manière des sectes des sens personnifiés).

Ici est exposé l'un des arguments qui fondent le principe de tolérance développé par Diderot dans l'*Encyclopédie* et dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, mais il émerge aussi une difficulté difficile à résoudre : certes, les différences d'organisation entre les individus ne sont pas marquées de manière si extrême que dans la fiction de la société des sens personnifiés, mais il est pourtant possible d'observer cette différence extrême entre les individus. Dans la *Lettre*, on peut constater que Diderot se sert d'un escamotage pour ne pas tomber dans un scepticisme radical à propos de la communication entre les sens personnifiés qui s'unissent par similitude d'organisation et de même, les hommes présentent une similitude d'organisation sur laquelle le partage du langage est possible. Personne ne dit ni entend la même chose de la même manière, mais l'absence d'identité n'empêche pas la possibilité de la similitude. Se configure donc une réflexion sur le langage parfaitement en accord avec la réflexion sur la connaissance : nous sommes toujours dans le domaine du probable, jamais dans le domaine de l'absolu.

Dans le *Salon de 1767* Diderot continue à développer sa réflexion sur le langage. Après les longues années de travail sur des articles encyclopédiques (qui, comme on le

³¹ Cf. *Ibidem*.

verra, a été un travail aussi de précision et d'éclaircissement de la langue française), Diderot s'interroge encore sur le langage et sur ce qu'il appelait le « mystère de la conversation journalière³² ». Ce n'est autre chose que le fait qu'avec l'usage quotidien et réitéré de la langue (que Diderot compare à l'usage de la monnaie) on oublie les idées et les images qui, originairement, accompagnaient les paroles qu'on nous adressaient pendant la période d'apprentissage. Ainsi :

Un discours prononcé n'est plus qu'une longue suite de sons et de sensations primitivement excitées ; le cœur et les oreilles sont en jeu, l'esprit n'y est plus. C'est à l'effet successif de ces sensations, à leur violence, à leur somme, que nous entendons et jugeons ; sans cette abréviation nous ne pourrions converser, il nous faudrait une journée pour dire et apprécier une phrase un peu longue³³.

Le rôle du philosophe est celui de s'interroger et de revenir « par le soupçon, le doute, à l'état de l'enfance³⁴ » et ainsi de remettre en discussion tout ce qui normalement est considéré évident : « Pourquoi met-on si fortement l'imagination de l'enfant en jeu, si difficilement celle de l'homme fait³⁵ ? ». Or, revenir sur les opérations que l'enfant accomplit chaque fois qu'il entend un mot, avant que l'image ou l'idée impliquée par les mots devienne habitude, lui permet de démontrer qu'il y a une singularité fondamentale (puisque liée aux différentes images, idées et sensations de chacun) dans l'usage de la langue qui reste souvent inaperçue.

Pendant sa conversation avec l'abbé, qui l'accompagne dans sa promenade imaginaire dans les tableaux de Vernet, le philosophe introduit le principe selon lequel « deux causes diverses ne peuvent produire un effet identique³⁶ ». Si l'on considère deux hommes comme deux causes diverses, il devra s'ensuivre qu'ils ne peuvent pas avoir les mêmes pensées et utiliser les mêmes expressions pour les exprimer. Cependant, comme l'observe l'abbé, on pourrait essayer de démentir l'axiome parce que parfois « deux hommes ont la même pensée et la rendent par les mêmes

³² « Vous n'avez entendu que des mots et rien que des mots. Il n'y a dans un discours que des expressions abstraites qui désignent des idées, des vues plus ou moins générales, de l'esprit et des expressions représentatives qui désignent des êtres physiques. Quoi tandis que je parlais, vous vous occupiez de l'énumération des idées comprises sous les mots abstraits, votre imagination travaillait à se peindre la suite des images enchaînées dans mon discours ? Vous n'y pensez pas, cher abbé ; j'aurais été à la fin de mon oraison, que vous en seriez encore au premier mot ; à la fin de ma description, que vous n'eussiez pas esquissé la première figure de mon tableau. » Après avoir écouté le récit d'un morceau de l'Iliade l'abbé réplique : « Voilà un mystère bien surprenant, car enfin, sans me rappeler d'idées, sans me peindre d'images, j'ai pourtant éprouvé toute l'impression de ce terrible et sublime morceau. » Diderot, *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 217.

³³ *Ivi*, p.218.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p.219.

expressions, et deux poètes ont quelquefois fait deux mêmes vers sur le même sujet³⁷ ». Dans ce cas, selon Diderot il s'agit d'une identité du phénomène qui est seulement apparente ; elle dépend de la pauvreté de la langue : la singularité des perceptions des sujets est telle que, même dans le cas de deux personnes qui s'expriment en utilisant des mots identiques, il n'y a en réalité aucune sensation commune.

Diderot observe que si la langue avait été assez riche pour exprimer toute la variété des sensations possibles, les deux personnes en question se seraient exprimées d'une manière radicalement différente. En outre, au vu de la disette de vocabulaire les individus expriment leur singularité à travers une infinie variété d'accents :

C'est aussi que chacun a sa langue propre, individuelle, et parle comme il sent, est froid ou chaud, rapide ou tranquille, est lui et n'est que lui, tandis qu'à l'idée et à l'expression il paraît ressembler à un autre³⁸.

Le sujet s'exprime avec un style singulier, et, bien qu'il soit limité par une langue bornée, il trouve son expression dans la variation des accents et des tonalités, selon le modèle du musicien.

Diderot ne cesse de constater qu'il y a un côté de l'expérience presque incommunicable, l'aspect le plus personnel de notre vécu, qu'aucun mot n'exprime dans toute sa richesse. En même temps, il ne cesse de montrer qu'il y a des manières, qui ne tiennent pas proprement aux mots, pour s'approcher de notre expérience, comme le choix d'un certain ordre, le ton, l'accent, les expériences précédentes, l'usage poétique du langage.

Ce problème surgit surtout lorsqu'on essaye de définir une sensation, comme la douleur ou la fraîcheur à quelqu'un qui ne l'a jamais éprouvée. C'est la querelle entre Jacques et son maître sur la douleur au genou, mais aussi le malentendu entre Lui et Moi sur la signification de certains termes de vocabulaire de la morale. Diderot n'a jamais trouvé de solution définitive à ce problème ; en effet, puisqu'il objectait à Hemsterhuis que si l'on a une idée de la douleur, c'est uniquement grâce une forme de compassion avec les autres. La raison en est que dans un état tranquille le mot douleur n'est qu'un mot abstrait et, lorsqu'on éprouve une douleur, avec cette expression on résume « un grand nombre de cas particulier³⁹ » et c'est grâce à l'ensemble de nos expériences qu'on peut se former une idée de la douleur d'autrui :

³⁷ *Ivi*, p.220.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Diderot, *Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p. 343.

L'image qui naît d'un goutteux, lorsque nous n'avons jamais eu la goutte, n'est qu'une énumération de symptômes extérieurs ; chacun de ces symptômes ou chaque mot dont je me sers pour les désigner, est absolument vide d'idées ; ce sont des signes de gestes auxquels l'expérience m'a appris et la mémoire me rappelle que le malaise est associé⁴⁰.

Lorsque Jacques affirme que le mot douleur est « sans idée », il cherche à expliquer à son maître, avec sa métaphysique « très subtile et peut-être très vraie⁴¹ », la même chose. Cependant ce principe a des limites et Jacques est forcé d'admettre qu'il ne plaint pas une femme qui accouche, puisqu'il ne sait pas ce que c'est d'accoucher.

4.3 Simultanéité des perceptions et ordre du discours.

Il faut maintenant revenir à la *Lettre sur les sourds et muets* et au sourd et muet mis en cause par Diderot. Après avoir éclairci l'utilité d'interroger un sourd et muet et celle de traduire les signes en mots, le philosophe arrête à nouveau l'analyse de son « expérimentation » pour ajouter des considérations ultérieures sur l'impossibilité de traduire certains signes. Il s'agit du fameux passage dédié à Lady Macbeth qui, sans rien dire, imite l'action de se laver les mains « comme si les siennes eussent encore été teintes du sang de son roi qu'elle avait égorgé il y avait plus de vingt ans⁴² ». L'impossibilité de rendre l'éloquence de certains gestes avec les mots risque d'entraîner Diderot dans une longue digression à propos des gestes sublimes exécutés sur la scène théâtrale, raison pour laquelle il se voit obligé de revenir à son sourd et muet (comme on le sait il développera sa réflexion sur ce sujet quelques années plus tard, en 1773, dans le *Paradoxe sur le comédien*). Ces paragraphes ne sont pas pourtant sans importance, puisqu'ils nous rappellent qu'il y a des mots et des concepts impossibles à rendre avec les gestes, mais aussi que nous pouvons relever cette incapacité de traduire et réciproquement.

Diderot nous parle du clavecin sensible du père Castel pour la même raison : le sourd, face au clavecin construit pour produire une espèce de « musique oculaire », ne se limite pas à faire un effort pour comprendre le but d'une telle invention, mais depuis son hypothèse il pense avoir compris ce qu'est la musique et la fonction des instruments musicaux. Le sourd pense que le clavecin fût utilisé par son inventeur pour communiquer avec les autres, que chaque nuance avait sur le clavier la valeur d'une des lettres de l'alphabet et que leur combinaison formait des mots et qu'avec une certaine

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Diderot, *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII, p. 39.

⁴² Diderot, DPV, IV, p. 143.

habilité on pouvait former des discours entiers. À partir de là il croit que la musique était une façon particulière de communiquer sans imaginer « qu'il n'y a pas de bon sens dans les sons⁴³ ». Diderot reconnaît l'ingéniosité et l'effort explicatif du sourd mais son explication de la musique est plus fausse que l'explication des miroirs donnée par l'aveugle dans l'œuvre précédente. Le commentaire de Diderot semble confirmer ce qu'on a dit jusqu'ici à propos de sa méthode, de la valeur de la mise en doute des expériences et de l'usage qu'il fait des cas limites pour nous apprendre quelque chose sur les cas ordinaires :

N'est-ce pas là, Monsieur, une fidèle image de nos pensées, de nos raisonnements, de nos systèmes, en un mot de ces concepts qui ont fait de la réputation à tant de philosophes ? Toutes les fois qu'ils ont jugé de choses qui, pour être bien comprises, semblaient demander un organe qui leur manquait, ce qui leur est souvent arrivé, ils ont montré moins de sagacité et se sont trouvés plus loin de la vérité que le sourd et muet dont je vous entretiens. Car après tout, si on ne parle pas aussi distinctement avec un instrument qu'avec la bouche, et si les sons ne peignent pas aussi nettement la pensée que le discours, encore disent-ils quelque chose⁴⁴.

Après la *Lettre sur les aveugles* et après qu'il a déjà commencé le travail encyclopédique, le philosophe insiste encore sur les limites de la connaissance sensorielle. D'autant plus que dans la *Lettre sur les sourds et muets* Diderot souligne plusieurs fois le fait que, non seulement l'absence d'un sens détermine l'impossibilité de comprendre certaines choses, puisque le sujet ne dispose pas des données nécessaires, mais que ce manque peut nous aider à mieux analyser ce que nous percevons moins clairement avec le secours de tous les sens. Celui qui juge des peintures par exemple fait « le rôle d'un sourd qui s'amuserait à examiner des muets qui s'entretiennent sur des sujets qui lui sont connus⁴⁵ », il est « un moyen sûr d'en connaître les actions amphibologiques et les mouvements équivoques ; d'être promptement affecté de la froideur ou du tumulte d'un fait mal ordonné ou d'une conversation mal instituée⁴⁶ » ; mais c'est une méthode utile surtout pour juger le jeu des acteurs au théâtre.

Diderot en a fait l'expérience personnellement : pour apprécier les gestes, il regardait la scène sans écouter, de la même manière que pour juger correctement de l'intonation il estimait important d'écouter l'acteur sans le voir. Le langage des gestes donc, sert pour éviter d'entrer dans les habitudes linguistiques de la langue parlée et pour rendre plus fine la réflexion sur l'ordre naturel de la phrase. En effet, selon le

⁴³ *Ivi*, p. 147.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 148.

philosophe, le langage par gestes nous contraint à présenter d'abord l'idée principale, puisque cela nous permet de rapporter les gestes qui suivent à cette idée ; sinon l'interlocuteur risque de ne rien comprendre du discours.

Il établit que l'ordre naturel du discours est le plus simple possible, mais cela n'empêche pas qu'une phrase qui renferme de nombreuses idées puisse avoir différents arrangements possibles de gestes ou d'autres signes. En même temps, la complexité de la phrase laisse un choix majeur au niveau stylistique et le danger est de tomber dans des contresens ou des amphibologies⁴⁷. Les multiples arrangements possibles rendent difficile à distinguer les constructions autorisées par l'usage quand une langue est morte : la continuelle évolution de la langue empêche de comprendre complètement les usages stylistiques du passé. Et bien que la langue française, selon Diderot, prévoie l'usage d'un nombre mineur d'inversions par rapport à la langue grecque et latine, les rares constructions particulières sont suffisantes pour penser que, si la langue française meurt, les savants à venir qui l'apprendront et s'en serviront, dans l'impossibilité de rétablir les usages particuliers, l'écriront probablement de manière ridicule. Ainsi, l'ordre naturel du discours est celui qui utilise le moins d'inversions et surtout qui met en premier le sujet de la phrase, mais il y a un inévitable ordre d'institution pour les phrases complexes et l'ordre des termes qui suivent l'ordre naturel. En outre, il est impossible d'établir à rebours les constructions autorisées par l'usage.

Arrivé à ce point Diderot renverse ce qui semble être désormais acquis :

l'inversion, proprement dite, ou l'ordre d'institution, l'ordre scientifique et grammatical, n'étant autre chose qu'un ordre dans les mots contraire à celui des idées, ce qui sera inversion pour l'un, souvent ne le sera pas pour l'autre⁴⁸.

Dans le discours qui précède sur l'ordre naturel de la phrase il est implicite que celui qui parle et celui qui écoute partagent le principe de cette disposition, mais Diderot ici remet en jeu la singularité irréductible du sujet dont nous avons déjà parlé, qui fait que « dans une suite d'idées, il n'arrive pas toujours que tout le monde soit également affecté par la même⁴⁹ ». Diderot prend comme exemple la phrase *serpentem fuge* et met en évidence que, pour une personne peureuse, la principale est le serpent, mais, au contraire, celui qui craint moins le serpent que la perte de la personne qu'il essaye d'avertir, la principale est la fuite. En outre, observe le philosophe :

⁴⁷ Cf. *Ivi*, p. 150.

⁴⁸ *Ivi*, p. 155.

⁴⁹ *Ibidem*.

dans une suite d'idées que nous avons à offrir aux autres, toutes les fois que l'idée principale qui doit les affecter, n'est pas la même que nous affecte, eu égard à la disposition différente où nous sommes, nous et nos auditeurs, c'est cette idée qu'il faut d'abord leur présenter ; et l'inversion dans ce cas n'est proprement qu'oratoire⁵⁰.

L'ordre du discours est déterminé par le fait que celui qui parle et celui qui écoute ne partagent pas toujours la même idée d'ordre et que l'ordre des idées dépend des différentes dispositions à être affecté par les sujets ; dernièrement il y a des choix d'ordre qui dépendent de la situation, voire de l'orientation de l'auditoire. Mais le renversement de ce que nous avons cru acquis nous démontre que « la généalogie esquissée au début de la *Lettre* est trompeuse : l'ordre d'inversion supposé des adjectifs et des substantifs ne reproduit pas la perception des objets⁵¹ ». Diderot constate que la difficulté à propos de l'ordre du discours dépend du fait que nous sommes frappés par de nombreux objets à la fois et cette simultanéité, qui nous permet de penser, ne s'accorde pas avec la succession linéaire du discours caractérisé par la succession et la durée⁵². L'artificialité réside dans la mise en série des termes qui correspondent à une simultanéité de perception :

La sensation n'a point dans l'âme ce développement successif du discours ; et si elle pouvait commander à vingt bouches, chaque bouche disant son mot, toutes les idées précédentes [le beau fruit ! j'ai faim, je mangerai volontiers icelui] seraient rendues à la fois ; c'est ce qu'elle exécutait à merveille sur un clavecin oculaire, si le système de mon muet était institué, et que chaque couleur fût l'élément d'un mot. Aucun langage n'approcherait la rapidité de celle-ci⁵³.

L'ordre naturel du discours n'existe pas, en réalité il s'agit toujours d'un ordre artificiel ou scientifique, qui consiste dans une décomposition analytique de la perception simultanée de plusieurs éléments et l'imposition d'un ordre logique à ces éléments. L'état total et instantané de notre âme et notre capacité d'en rendre compte, ne sont pas la même chose, parce que nous sommes contraints à détailler, en donnant attention tour à tour aux affections simultanées. La langue, donc, n'est pas en mesure de rendre compte de ce « tableau mouvant d'après lequel nous peignons sans cesse⁵⁴ », qui est l'âme :

⁵⁰ *Ivi*, p. 156.

⁵¹ G. Stenger, *Diderot. Le combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 2013, p. 111.

⁵² Cf. *Ibidem*.

⁵³ Diderot, *DPV*, IV, p. 158.

⁵⁴ *Ivi*, p. 163.

La formation des langues exigeait la décomposition ; mais voir un objet, le juger beau, éprouver une sensation agréable, désirer la possession, c'est l'état de l'âme dans un même instant ; et ce que le grec et le latin rendent par un seul mot⁵⁵.

Si dans la partie précédente Diderot semblait accepter la capacité des langues à rendre compte, bien que partiellement, de l'ordre naturel des idées, dans ce passage il révoque entièrement cette affirmation : sceptiquement, il souligne la fracture entre la simultanéité de nos idées et la décomposition que toute langue exige ; comme selon les sceptiques tout effort d'exprimer notre pensée ne peut jamais trouver une expression adéquate puisque toute langue impose un ordre et une décomposition, sauf son usage poétique.

Ainsi, le philosophe affirme que l'avantage d'une langue comme le français, qui a beaucoup moins d'inversion que le grec et le latin, c'est d'être une langue didactique, exacte et claire, par conséquent plus propre aux sciences. Pour cette raison Diderot fait l'éloge de la langue française qu'il considère comme la langue de la vérité, faite pour instruire, éclairer et convaincre ; elle est contraposée non seulement au grec et au latin, mais aussi à l'anglais et à l'italien, considérées toutes comme des langues avantageuses pour la littérature, faites pour « persuader, émouvoir et tromper⁵⁶ ». Il semble apparemment partager la thèse des « grammairiens-philosophes » concernant la supériorité du français comme langue de la vérité⁵⁷, mais l'opposition entre la langue de la poésie et la langue de la philosophie sera développée dans une toute autre direction et c'est probablement ce fond de scepticisme envers la capacité de la langue à exprimer la pensée qui justifie le parcours diderotien.

Comme Diderot l'écrira dans le *Salon de 1767* « il y a dans la poésie toujours un peu de mensonge » et que « l'esprit philosophique nous habitue à le discerner⁵⁸ », empêche donc l'illusion et l'effet. Il y a une différence de rapport à la vérité entre le poète et le philosophe qui correspond à un usage différent de la langue.

4.4 Le « hiéroglyphe poétique » ou une autre logique du discours.

On a vu que la langue poétique se caractérise par sa capacité à exprimer plusieurs idées et sensations à la fois, mais la poésie ne se limite pas à cela, ni à nous

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 165.

⁵⁷ Cf. *Ibidem.*, note 86.

⁵⁸ Diderot, DPV, XVI, p. 222.

faire voir par l'imagination et entendre par l'oreille en même temps. Avec la langue du poète :

le discours n'est plus seulement un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse, mais que c'est encore un tissu d'hiéroglyphes entassés les uns sur les autres qui la peignent. [...] en ce sens que toute poésie est emblématique⁵⁹.

L'introduction de la notion de « hiéroglyphe poétique », que Diderot exprime aussi par « emblème poétique », dans la seconde partie de la *Lettre*, permet au lecteur de revenir sur les exemples de la première partie et de les relire en leur donnant une nouvelle signification. En effet, l'examen des cas limites de la première partie avait poussé « la philosophie vers les marges au seuil de l'impensable ou de la poésie⁶⁰ » et la logique des inversions nous devient compréhensible puisqu'il n'a pas composé la *Lettre* selon une logique syllogistique, mais avec une structure qui nous conduise à lire le texte selon son ordre et aussi à le relire, pour ainsi dire, à l'envers, grâce au sens nouveau que la première partie assume par rapport à la deuxième. C'est dans l'usage d'une structure inversée du texte, avec les nombreuses digressions et les détours du raisonnement, que consiste toute la difficulté de résumer le contenu de cette œuvre. C'est aussi en ce travail d'aller-retour que consiste la méthode sceptique : après avoir lu la deuxième partie il faut revenir sur les acquis et les conclusions de la première. Comprendre ce texte alors est un exemple du travail nécessaire de revenir sur les jugements et les raisonnements que nous avons faits.

J. Chouillet a observé que dans la *Lettre* Diderot démontre que la parole, aussi bien que le geste, sont des équivalences de la pensée et qu'il est impossible d'établir un ordre de dignité entre les deux⁶¹. Le geste sublime, dont celui de Lady Macbeth somnambule qui imite l'action de se laver les mains constitue un exemple magnifique, d'autant que la parole poétique, dont Diderot donne de nombreux exemples (Virgile, Ovide, Boileau), a la capacité d'exprimer en même temps la simultanéité des perceptions et des idées ôtée au discours rationnel, qui contraint à décomposer et à ordonner selon une succession.

Diderot se réfère au « hiéroglyphe poétique » exclusivement dans cette œuvre, mais le concept ne va pas disparaître, puisque déjà ici il se sert du concept musical

⁵⁹ Diderot, DPV, IV, p. 169.

⁶⁰ S. Pujol, « Quand le substantif n'est rien et l'adjectif est tout... Inversions et détournements dans l'écriture philosophique de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 46, 2011, p. 18.

⁶¹ Cf. J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, ouvr. cit. p. 188.

d' « harmonie », l'un est en peinture ce que l'autre est en musique⁶². Foncièrement, ce que le philosophe essaye d'exprimer, c'est la même idée : « la poésie est avant tout art de l'oreille et de la voix, la plus proche de la musique, et que le hiéroglyphe poétique est à la jonction du son et du sens », autrement dit, il existe un usage de la langue qui n'a rien à voir avec « la netteté, clarté, la précision⁶³ » du discours, mais qui concerne du son, de l'expression, du chant.

L'ambiguïté du langage est pour Diderot, dans un certain sens, insurmontable, car il y a deux usages de la langue qui correspondent à deux aspects de la pensée : d'une part la langue philosophique, qui dans sa précision des termes et sa « marche didactique et réglée [...] la rend plus propre aux sciences⁶⁴ », comme la langue française, d'autre part il y a la langue poétique ou musicale, il s'agit d'une « langue d'accents » comme Diderot l'affirme dans le *Salon de 1767*, et pour s'expliquer il cite M. Capella : « *Musices seminarium accentus*⁶⁵ ». La langue poétique, mais aussi ce qui caractérise le ton et le style de chaque individu, est proche de la musique, qui en ce sens peut aussi être considérée comme une langue. Comme on le lit dans les *Leçons de clavecin* « la musique est une langue, et ces caractères dont vous dites que mon papier est barbouillé sont des lettres, une écriture ; et l'air est une sorte de discours⁶⁶ » évidemment ce n'est pas à la langue philosophique qu'on fait référence. La différence dans l'intention démontre qu'il s'agit d'usages distincts : « instruire, éclairer et convaincre » dans un cas, « persuader, émouvoir et tromper » dans l'autre. Seule la langue poétique est en mesure d'exprimer de manière la plus proche possible l'état complexe de notre âme, la superposition des sensations, la simultanéité des idées dont plusieurs surviennent à la fois.

Lorsque Diderot commente les vers de Virgile sur Euryale blessé⁶⁷, il observe que le mot « collapsa » marque en même temps effort et chute, et « papavera » est aussi un double emblème, puisque « les deux premières syllabes tiennent la tête du pavot droite, et les deux dernières l'inclinent⁶⁸ ». Or, le philosophe, fidèle au principe de non

⁶² « Le peintre n'ayant qu'un moment n'a pu rassembler autant de symptômes mortels que le poète ; mais en revanche ils sont bien plus frappants. C'est la chose même que le peintre montre ; les expressions du musicien et du poète n'en sont que des hiéroglyphes. » Diderot, DPV, IV, p.185.

⁶³ *Ivi*, p.165.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ M. Capella, *Satyricon ou Noces de la Philologie et de Mercure*, III, 268, cité par Diderot dans *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 220 et dans *Le Neveu de Rameau*, DPV, XII, p.159.

⁶⁶ Diderot, *Leçons de clavecin*, DPV, XIX, p. 114.

⁶⁷ « *Pulchrosque per artus / It cruor ; inque humeros cervix collapsa recumbit, / Purpureus veluti cum flos succisus aratro / Languescit moriens ; lassove papavera collo / Demisere caput, pluvia cum forte gravantur.* » Virgile, *Enéide*, IX, v. 433-437 ; cité par Diderot, DPV, IV, p. 171.

⁶⁸ *Ivi*, p. 172.

contradiction aristotélicien, devrait affirmer que le pavot ne pourra pas en même temps être droit et pencher d'un côté, qu'il s'agit forcément de deux états consécutifs, avant la pluie et après que le poids des gouttes rende la fleur trop lourde pour sa tige. Diderot, au contraire, est en train de nous dire que dans le mot « papavera » le pavot est en même temps levé et incliné. Il n'est pas ici question de la polysémie des mots, ni d'étymologie, cette duplicité simultanée tient du son, de la musicalité des syllabes longues et brèves qui se suivent. Sur quoi Diderot s'appuie-t-il pour faire ces affirmations ? Et les critiques qui suivent Virgile pour avoir choisi « gravantur » (trop lourd selon Diderot) et « aratro » (qui n'achève pas le hiéroglyphe) ? Il ne faut pas analyser et décomposer les vers pour établir s'ils sont vrais ou faux, si les mots sont utilisés à propos et si les rapports logiques entre les parties de la phrase tiennent. La langue poétique, est une question d'accents, de superposition entre la variation des sons et les images qu'ils évoquent : « C'est la connaissance, ou plutôt le sentiment vif de ces expressions hiéroglyphiques de la poésie, perdues pour les lecteurs ordinaires, qui décourage les imitateurs de génie⁶⁹ ». Cette langue ne peut pas être comprise par tout le monde :

La lecture des poètes les plus clairs a donc aussi sa difficulté ? oui sans doute ; et je puis assurer qu'il y a mille fois plus de gens en état d'entendre un géomètre qu'un poète, parce qu'il y a mille gens de bon sens contre un homme de goût ; et mille personnes de goût contre l'un de goût exquis⁷⁰.

Il faut « avoir l'oreille » pour percevoir cet esprit qui meut et vivifie toutes les syllabes, savoir cueillir, chacun à sa manière, un langage qui parle en même temps à l'âme et à l'oreille et qui n'est pas pris dans le filet de la logique linéaire⁷¹. C'est un don rare, dont la plupart des hommes ne sont pas doués, qu'on ne peut pas enseigner grâce à un éclairage des termes, de l'ordre du discours, de tout ce qui peut rendre plus compréhensible le langage scientifique. Le philosophe répondra à l'élève et au maître de cette manière :

Ce n'est pas là une chose à discuter ; c'est une chose à sentir ; comme le sont la plupart des causes secrètes qui exercent un si prodigieux empire dans tous les cas d'un usage journalier. La prépondérance la plus légère détermine à la longue, lorsqu'elle ne cesse

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 178.

⁷¹ « Et c'est là ce qui s'appelle enchaîner des sons dont la succession fasse penser ; savoir parler à l'âme et à l'oreille, et connaître les sources du chant et de la mélodie, dont le vrai type est au fond du cœur ; entendez-vous, ma fille ? Pénétrez-vous d'une première idée ; suivez-la, jusqu'à ce qu'elle en appelle une seconde, celle-ci une troisième, et tenez pour certain que vos successions, interprétées diversement par chacun de vos auditeurs, ne seront vides de sens pour aucun. » Diderot, *Leçons de clavecin*, DPV, XIX, p. 354.

point d'agir. Les langues seules m'en fourniraient des exemples sans nombre ; et il n'y a pas un seul des beaux-arts qui ne les appuyât de quelque autorité. Plus un homme aura d'esprit, de lumières, de goût naturel, plus vous en ferez aisément un prosélyte⁷².

Le problème de la langue ainsi est une question de traduction qui touche trois niveaux : le premier est celui de la traduction de la pensée en discours, laquelle laisse toujours subsister un certain écart entre la synchronie qui caractérise la pensée et la sensation, et le diachronie de tout discours ; le deuxième est le problème de la traduction de la poésie d'une langue à une autre, impossible à réaliser puisque si on arrive à trouver des expressions qui correspondent à celles utilisées dans l'original, on ne parviendra jamais à reproduire les rapports entre les sons, la musicalité et le rythme de ces « hiéroglyphes subtils » que sont les vers des poèmes ; le troisième est le problème de la « traduction » du poème qui a lieu dans le commentaire ou « comment parler du poème⁷³ ? », à savoir comment « faire passer » du poème au commentaire ce que le poète a exprimé sans, comme dans le cas de la traduction d'une langue à l'autre, en perdre une partie essentielle ? Comme l'a remarqué Marie Leca Tsiomis, dans la *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot répond à cette question en donnant une démonstration : « la glose échappe alors à l'exercice convenu pour venir, non rivaliser avec le poème, mais se nourrir de lui et le peindre ou, plus finement, peindre, pour employer un langage mallarméen, "l'effet qu'il produit"⁷⁴ ». C'est un art très rare, puisqu'il ne suffit pas d'être un homme de goût exquis et savoir entendre, mais aussi être écrivain.

Ainsi, c'est peut-être que Diderot écrit pour le petit nombre de ceux « *qui savent parler et entendre*⁷⁵ », mais faire ce choix élitiste pendant la période du grand travail encyclopédique mérite quelque explication en plus. La rédaction des articles pour l'*Encyclopédie* comportait un énorme effort de définition et de redéfinition, pour une œuvre qui avait aussi l'ambition d'être un *Dictionnaire raisonné*. Les réflexions précédentes semblent néanmoins symptôme d'une certaine désillusion envers la possibilité de se faire entendre plus largement que par un cercle étroit de personnes et semble confirmer l'une des caractéristique des premières œuvres, celle d'être écrite pour un public borné.

En effet, c'est ce qu'il affirme dans la *Lettre à Mlle**** avec le long développement sur les divisions qui pourraient se créer dans la société des sens

⁷² *Ivi*, p. 357-358, nous soulignons.

⁷³ M. Leca Tsiomis, « Hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 46, 2011, mis en ligne le 05 novembre 2011, consulté le 12 janvier 2015.

URL : <http://rde.revues.org/4818> ; DOI : 10.4000/rde.4818, p. 45.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Diderot, DPV, IV, p. 131.

personnifiés que nous avons cité plus haut. En conclusion de l'analyse, Diderot résume le mythe de la caverne de Platon, expression de son scepticisme envers la capacité d'éclairer les gens, pour ce qui concerne des sujets qui ne tiennent pas de la science au sens strict. À propos du goût en particulier, il semble désespérer qu'il soit possible de communiquer le hiéroglyphe poétique hors de ce petit nombre de personnes qui sont capables de le ressentir. Ce pessimisme élitiste est contrebalancé par l'effort énorme de Diderot comme encyclopédiste qui ne touche pas seulement à la diffusion des Lumières, mais aussi à un travail sur la langue pour la rendre de plus en plus claire. En outre, comme on le verra, Diderot ne manque pas d'offrir au lecteur des exemples d'usage littéraire de la langue, presque avec le but de lui donner goût à la poésie.

La *Lettre sur les sourds et muets* a une autre issue sceptique, la question de savoir comment nous pouvons avoir plusieurs perceptions à la fois, que Diderot explicite dans la *Lettre à Mlle ****. Il en a démontré la nécessité, car il ne serait pas possible de faire une comparaison si dans notre entendement les idées fussent présentes seulement une à la fois en succession, comme dans l'expression linguistique du jugement. Mais, puisque nous pouvons faire une comparaison, il est nécessaire que nous ayons de nombreuses idées à la fois. Pour savoir ce qui se passe dans notre tête, affirme Diderot, il faudra prendre notre esprit sur le fait :

il faudrait être tout à la fois au-dedans et hors de soi, et faire en même temps le rôle d'observateur, et celui de la machine observée. Mais il en est de l'esprit, comme de l'œil ; il ne se voit pas. Il n'y a que Dieu qui sache comment le syllogisme s'exécute en nous. [...] Un monstre à deux têtes emmanchées sur un même cou nous apprendrait peut-être quelque nouvelle. Il faut donc attendre que la nature qui combine tout, et qui amène avec les siècles les phénomènes les plus extraordinaires nous donne un dicéphale qui se contemple lui-même, et dont une des têtes fasse des observations sur l'autre⁷⁶.

Ce passage met en évidence les limites d'une recherche sur soi-même conduite par soi-même : il y a des choses qui échappent forcément à la nécessité socratique de se connaître. C'est un problème qui concerne la manière de fonctionner de notre pensée et, dans un sens plus large, notre connaissance : ce que Diderot partage avec les sceptiques est l'intuition que notre savoir ne peut être que le reflet d'une perspective singulière de laquelle il est impossible de prendre des distances ; qu'il s'agit d'une partie de nous-mêmes impossible à examiner ou, comme il le dira dans l'*Encyclopédie*, d'une connaissance du monde dans sa totalité, alors qu'en réalité on ne peut en observer qu'une fraction, l'homme ne peut jamais atteindre une connaissance objective et

⁷⁶ *Ivi*, p. 198.

absolue. Ce n'est pas le désespoir de la possibilité de savoir, d'améliorer et de connaître le langage et d'éclairer les hommes qui caractérise les sceptiques outrés ; c'est plutôt la conscience des limites de l'homme.

Il s'agit en outre pour Diderot de faire tomber l'illusion du système : le philosophe n'est pas celui qui bâtit des édifices de science, mais celui qui s'interroge et sait que certaines questions peuvent rester sans réponse. En même temps, le bon philosophe essaye d'élaborer une vision d'ensemble des phénomènes. Et si, comme nous sommes en train de le voir, le travail d'interrogation se caractérise par un usage du doute méthodique auquel il faut soumettre toute notion, les autres deux tâches demandent des moyens différents. Hemsterhuis prétendait que la philosophie est « la lie qui demeure après l'effervescence de l'imagination⁷⁷ », ce qui pour Diderot ne signifie pas seulement se vouer à un travail de précision et à un usage de la langue de plus en plus exact puisque le langage du philosophe, est en même temps précis et avantageux lorsqu'on l'utilise dans un système de conventions, mais risque de faillir dans sa tâche de représentation de la nature dans sa totalité puisque « le langage descriptif et abstrait de la science ne décrit pas toute la nature⁷⁸ ». De son côté le langage du poète qui est capable de mouvoir et de vivifier toutes les syllabes⁷⁹ qu'il emploie n'est pas compréhensible à tout le monde, au contraire, il est plus facile d'entendre un géomètre qu'un poète⁸⁰. Le discours scientifique n'est pas ici contraposé au discours poétique, la clarté et l'ordre du langage logique sont préférés à la complexité de la poésie. Diderot montre les différents avantages et les limites de chaque usage de la langue, il nous explique, à travers la reconstruction de l'évolution de la langue de son état naissant à son perfectionnement, qu'à chaque état correspond une intelligence majeure ou mineure d'un certain usage de la langue. C'est une position qui a pour but la démonstration de la complexité du phénomène linguistique et de son lien avec la métaphysique.

En effet, Diderot ne souhaite pas un développement de la langue exclusivement dans le sens de l'acquisition d'une précision analytique toujours majeure comme Condillac. Au contraire la grande liberté d'usage des formes littéraires du philosophe de Langres « constitue une critique de l'intransigeance du discours rationnel et abstrait qui

⁷⁷ J. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, cité dans Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, dans DPV, XXIV, p. 264.

⁷⁸ Cf. G. Stenger, *Diderot combattant de la liberté*, ouvr. cit., p. 115.

⁷⁹ Cf. Diderot, DPV, IV, p. 169.

⁸⁰ « La lecture des poètes les plus clairs a donc aussi sa difficulté ? Oui sans doute ; et je puis assurer qu'il y a mille fois plus de gens en état d'entendre un géomètre qu'un poète, parce qu'il y a mille fois plus de gens de bon sens contre un homme de goût, et mille personnes de goût, contre une de goût exquis. » *Ivi*, p. 178.

a fondé les grands systèmes philosophiques du siècle précédent⁸¹ ». Comme on le verra dans l'analyse de l'*Encyclopédie* et des œuvres suivantes de Diderot il eût la capacité de se servir de toutes les ressources de la langue et de l'imagination aussi, surtout pour traiter de questions qui auraient poussé la pensée sur une fausse route par un usage excessif de l'abstraction menant à d'arides spéculations qui n'expliquent rien. Comme il l'écrit dans son commentaire de l'œuvre d'Hemsterhuis :

Quand l'imagination peint fidèlement. Son résultat ne peut être faux. C'est de la bonne philosophie. Quand elle emprunte de la nature des parties éparses en plusieurs êtres, pour en former un être idéal. C'est de la poésie.
 Le philosophe veut être vrai.
 Le poète veut être merveilleux.
 Si l'image est en même temps fidèle et surprenante, l'auteur est en même temps, philosophe et poète⁸².

Toute l'œuvre de Diderot est le témoignage de son application constante à conjuguer philosophie et poésie.

⁸¹ Cf. G. Stenger, *Diderot combattant de la liberté*, ouvr. cit. p. 115.

⁸² Diderot, DPV, XXIV, p. 265.

5. Savoir encyclopédique et scepticisme.

« Celui qui s'annonce pour savoir tout, montre
seulement qu'il ignore les limites de l'esprit humain. »
Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*.

Diderot et D'Alembert succédèrent, à partir de 1747, à l'abbé Jean-Paul de Gua de Malves dans le projet de traduction de la *Cyclopædia, or an Universal Dictionary of Art and Sciences* (1728) d'Ephraïm Chambers, qui avait connu un vaste succès auprès du public. Les deux philosophes s'engagèrent dans la traduction, peu mise à jour et avec beaucoup d'erreurs¹ et bientôt les articles proposés au public par Chambers furent jugés insuffisants. Par conséquent, à fur et à mesure que les philosophes et leurs nouveaux collaborateurs se consacraient à l'œuvre, les exigences d'exactitude et d'exhaustivité changeaient la nature même du travail de traduction. Bientôt Diderot et D'Alembert se préparaient à offrir au public une nouvelle *Encyclopédie*. Jusqu'à 1765 (D'Alembert jusqu'à 1758) les deux philosophes dirigèrent l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. L'entreprise, vrai monument de l'époque des Lumières, entraînait les deux directeurs et leurs collaborateurs dans un travail collectif qui leur coûta d'énormes efforts de réalisation et un grand combat contre leurs détracteurs.

Malgré le rôle d'éditeur de Diderot et l'identification de ses articles, autant ceux qu'il a signés que ceux qui ont été identifiés grâce à un travail attentif et philologique, la réflexion sur l'usage du scepticisme comme méthode dans les contributions de Diderot à l'*Encyclopédie* présente certaines difficultés. Premièrement, il s'agit d'un travail collectif et codirigé avec D'Alembert où la difficulté est d'évaluer ce que chacun a écrit, puisqu'ils avaient en même temps le souci de réussir à rassembler une pluralité d'auteurs dans un ouvrage unique et le souci de suivre un schéma qui pouvait réunir toutes les perspectives singulières. Cela implique des divergences théoriques et des différences personnelles, qui sont en même temps exprimées et composées, parmi les collaborateurs, mais avant tout entre les deux directeurs (les articles « Éléments des sciences » de D'Alembert et « Encyclopédie » de Diderot le démontrent très clairement).

¹ Diderot critique Chambers à plusieurs reprises dans l'article « Encyclopédie », Cf. DPV, VIII, p. 175, p. 216, p. 236.

Secondement, le problème de la censure complique la tâche de rédaction des articles parce qu'elle force à cacher ou à tempérer les propos considérés comme plus subversifs.

Pour finir, le long arc temporel nécessaire pour accomplir l'entreprise et les vicissitudes éditoriales traversées complique ultérieurement le cadre interprétatif de cet ouvrage. En tant que directeur et rédacteur de l'*Encyclopédie*, Diderot fût occupé par cette tâche pendant presque une vingtaine d'années, une période signée par un tournant dans sa conception des sciences, en témoigne la publication en 1754 des *Pensées sur l'interprétation de la nature* en même temps que le tome III de l'*Encyclopédie*. Comme toute évolution dans les idées, elle impliquait une série des questions qui touchaient autant le projet que les contenus des articles que Diderot écrivait.

L'*Encyclopédie* occupe ainsi une place centrale dans l'œuvre diderotienne, en effet elle représente aussi un moment fondamental pour l'évolution de sa pensée² et surtout elle a été considérée comme le moment décisif pour l'abandon de toute forme et référence au scepticisme. D'emblée, il semble que le projet d'une œuvre qui réunit toutes les connaissances humaines est très éloigné de toute attitude sceptique. Il y a des éléments qui semblent suggérer que Diderot n'ait pas abandonné certaines stratégies d'écriture sceptiques et qu'il y ait, en outre, plusieurs références aux sceptiques qui nous semblent témoigner d'une certaine attention au scepticisme. Un élément qui semble opposer l'*Encyclopédie* à tout scepticisme, par exemple, est le fait que l'œuvre était en même temps un « Dictionnaire raisonné », cela signifie qu'à la base du projet on admet la possibilité de donner des définitions et qu'elles constituent des éléments essentiels pour la connaissance. *A priori* on pourrait considérer comme acquis le rôle des définitions dans la connaissance, mais en réalité il s'agit d'un des points les plus critiques pour le scepticisme : tout objet, en effet, en tant qu'inconnaissable en soi, n'est pas susceptible d'être défini. Comme on le montrera (voir infra chapitre 7.5) Diderot n'arrive pas à ces extrêmes de la réflexion sceptique sur le langage, mais il ne manque pas de discuter le problème de la partialité et de l'arbitraire implicites dans toute définition. Cette réflexion critique, dont les bases avaient déjà été posées avec la *Lettre sur les sourds et muets*, accompagnent l'effort pour l'amélioration de la langue et le souhait d'une langue universelle dont la précision ne pourra qu'apporter une meilleure

² Cf. J. Proust, « De l'*Encyclopédie* au *Neveu de Rameau* : l'objet et le texte », dans *L'objet et le texte. Pour une poétique de la prose française du XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 1980, p.157 et du même auteur *Quelques aspects de la création littéraire chez Diderot*, dans Collège de France, Chaire des créations littéraires en France, Jean Pommier, 1964, p.43.

capacité pour les hommes à s'entendre entre eux et, ce qui est essentiel pour le directeur de l'*Encyclopédie*, pour la transmission du savoir.

Diderot et D'Alembert ont aussi réfléchi très sérieusement à la possibilité d'une encyclopédie et aux limites de ce projet. La conception du savoir qu'ils partageaient s'approchait, dans des questions et dans l'usage de certaines métaphores, d'une attitude qu'on peut définir comme étant un scepticisme modéré³. Il faut considérer que l'idée de progrès⁴, l'un des axes de l'*Encyclopédie*, confère un caractère provisoire à la connaissance au point de rendre toute somme de savoir intrinsèquement opposée à une conception dogmatique ou strictement systématique du savoir.

Il faut éclaircir encore une fois que par scepticisme modéré on entend une attitude critique qui consiste essentiellement dans la fixation des limites à la raison, avec la conséquente classification de la majorité des questions métaphysiques et ontologiques traditionnelles comme insolubles, une classification accompagnée par une conception du savoir qui, non seulement considère le doute radical comme un moment initial nécessaire, mais qui maintient la possibilité de remettre en doute et donc de renverser ce qu'on considérerait comme acquis. Ici on peut relever une grande influence de l'empirisme anglais qui avait suivi ces directions de recherche, bien que, il faut le dire, Diderot et D'Alembert (pour s'en tenir aux directeurs de l'entreprise) interprètent cette tradition chacun de manière originale.

Du point de vue de la méthode, Diderot a adopté des stratégies sceptiques, même dans cette œuvre qu'on peut considérer comme l'apogée de la philosophie des Lumières. Il faudra analyser le rapport au *Dictionnaire historique et philosophique* de Pierre Bayle, référence qui semble oubliée par les philosophes, mais dont on peut trouver plusieurs traces dans les articles diderotiens : l'interrogation du lecteur, l'espace

³ Sur le scepticisme de D'Alembert voir par exemple G. Tonelli, « The philosophy of D'Alembert », *Kant Studien* 67, 1976, p. 353-371 et V. Le Ru, *Jean Le Rond D'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, 1994. Pour d'autres références on renvoie au chapitre 8 de ce travail où l'on analysera brièvement le scepticisme de D'Alembert en relation au *Rêve de D'Alembert*.

⁴ Pour une analyse de l'ambivalence de la notion de progrès on renvoie à l'article de V. La Ru, « L'ambivalence de l'idée de progrès dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* ou le labyrinthe de la raison », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne] 29, 2000, mis en ligne le 18 juin 2006. Selon V. Le Ru D'Alembert dans son *Discours préliminaire* « exprime pleinement cette contradiction entre la foi rationaliste dans les progrès de l'esprit humain et une invincible méfiance à l'égard de l'histoire et de l'avenir de la civilisation » p.119, il nous semble que le double aspect du progrès ici souligné caractérise aussi le *Prospectus de l'Encyclopédie* écrit par Diderot. Sur l'idée de progrès voir aussi J. Bagnell Bury, *The idea of progress. Un inquiry into its origin and growth*, London, Macmillan, 1920 ; M. Ghio, *L'idea di progresso nell'Illuminismo francese e tedesco*, Torino, Edizioni di filosofia, 1962 ; P. Casini, « Gli enciclopedisti e le antinomie del progresso », *Rivista di Filosofia* 67, 1975, p. 236-256 ; P. Casini, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1994 ; P. A. Taguieff, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

de la critique, qui souvent suit la définition, le travail de démystification et d'analyse des croyances, qui en montre le manque de fondement, sont l'héritage non seulement de Bayle mais aussi de la pensée de Fontenelle.

À côté de la présence d'éléments sceptiques dans la conception du savoir, de la méthode et de l'écriture, il faudra aussi considérer l'espace réservé au scepticisme par Diderot dans le cadre général des entrées d'histoire de la philosophie qu'il a rédigé : non seulement l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou sceptique » a un double (qui n'est pas une répétition du premier) dans l'article « Philosophie sceptique ou pyrrhonienne », mais si l'on lit attentivement, il est possible de découvrir une espèce de réseau qui lie ces articles à une série d'autres, comme « Éclectisme », « Certitude », « Inconnaissable », etc., où le doute sceptique et l'importance de l'arsenal d'argumentations élaborées par les sceptiques anciens et modernes montre que le philosophe, pendant cette période, n'a pas abandonné complètement son lien avec cette tradition philosophique.

5.1 Le projet encyclopédique de Diderot et D'Alembert : traces de scepticisme modéré.

Dans son *Prospectus*, Diderot annonçait l'importance d'une encyclopédie pour la diffusion du savoir, un livre, dit-il, qui aurait pu être consulté sur toutes les matières et « qui servît autant à guider ceux qui se sentiraient le courage de travailler à l'instruction des autres, qu'à éclairer ceux qui ne s'instruisent que pour eux-mêmes⁵ ». L'*Encyclopédie* était en même temps une œuvre de transmission de la connaissance et de subversion du savoir traditionnel. Des exemples précédents d'œuvres encyclopédiques et de dictionnaires ne manquaient pas ; comme nous l'avons déjà souligné, le projet naissait comme traduction de l'ouvrage de Chambers qui s'appelait *Cyclopaedia* et dont les articles étaient organisés en ordre alphabétique. Donc, à une première vue, le projet ne semblait pas la nouveauté qu'il fut en réalité. En outre, l'arbre de la connaissance, qui résume l'organisation générale des matières de l'œuvre, était inspiré par celui du Chancelier Bacon, « qui jetait le plan d'un dictionnaire universel des sciences & des arts, en un temps où il n'y avait, pour ainsi dire, ni sciences ni arts⁶ ». Alors, ce qui rend l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert une œuvre exceptionnelle

⁵ Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*, DPV, v, p. 87.

⁶ *Ivi*, p. 91.

et qui en constitue l'originalité et la richesse sont d'autres éléments, comme l'espace réservé aux arts mécaniques à côté des branches les plus élevées du savoir, la pluralité des auteurs avec l'appel aux experts dans les différentes disciplines et en particulier la consultation des artisans qui travaillaient dans les ateliers, mais surtout le fait d'être « en même temps qu'un recueil, sa propre critique, la somme des savoirs qu'elle contient aussi une sommation du savoir, de ses modes d'élaboration, de transmission⁷ ». Les éléments critiques et de subversion de l'ordre traditionnel du savoir et aussi du rapport avec le savoir représentent l'aspect le plus original de ce monumental recueil de connaissances. C'est dans cet espace de critique et subversion que certains éléments de scepticisme que Diderot avait accueilli dans la première partie de ses œuvres trouvent un espace de survivance.

5.2 Les arbres de Bacon et Descartes.

Somme du savoir de son temps, l'*Encyclopédie* accueille dans son sein la conscience du progrès qui investit constamment le savoir et qui en fait quelque chose de tout à fait opposé à l'*épistème* qui avait caractérisé la connaissance dans la tradition européenne à partir des Grecs. De son côté, la tradition encyclopédique à partir du Moyen Âge avait été caractérisée par une aspiration à un savoir total, avec ses présupposés métaphysiques et ontologiques, c'est-à-dire une idée du réel comme totalité close et une conséquente organisation unitaire de la connaissance. Ce modèle d'encyclopédie avait commencé à entrer en crise pendant le XVI^e siècle. L'idéal pansophique des encyclopédies avait progressivement été abandonné en faveur d'une nouvelle conception du savoir et aussi de son organisation dans une encyclopédie⁸ ; l'une des plus grandes contributions à l'affirmation de ce changement fut celle de Francis Bacon qui dans ses œuvres avait assigné un rôle central à l'expérience pour la première fois.

Bacon, en effet, avait élaboré son arbre de la connaissance à partir de l'insubstituable rapport de l'homme à la nature, d'ici l'abandon de l'image hiérarchique du savoir qui avait caractérisé l'arbre de Raimond Lulle, encore lié à une conception du savoir qui pouvait seulement être révélé et n'avait encore rien à voir avec l'expérience.

⁷ M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 375, 1999, p. 250.

⁸ Cf. W. Tega, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 86.

Cependant Bacon, comme Galilée, avait repris le schéma de la double vérité typique du XVII^e siècle, il avait donc conçu un arbre du savoir humain à côté d'un arbre du savoir divin. En outre, dans son *Novum Organum* (1620), le philosophe avait conçu l'induction réinterprétée comme *interpretatio*, c'est-à-dire comme découverte de nouveaux principes réels qui permettaient d'organiser les données recueillies grâce à l'expérience. Il s'agissait d'une conception antagoniste à celle d'Aristote, prédominante à l'époque, fondée sur l'induction et l'élaboration des arguments cohérents et harmoniques par rapport au fondement métaphysique du savoir. Toutefois, en définitive, Bacon s'était limité à tracer les inventaires du savoir acquis et les plans de nouvelles disciplines à créer sous forme discursive, il n'avait jamais formulé un schéma synoptique de classification des sciences et des arts semblable à ceux présentés par les encyclopédistes⁹.

Sous cet aspect l'encyclopédie de Diderot et D'Alembert constituait une vraie fracture par rapport à l'ancienne conception du savoir, mais cette rupture ne fut pas linéaire et cela est démontré par la tentative de se servir de l'image de l'arbre. Il s'agissait d'une image qui existait depuis des siècles comme image exégétique-mystique, celle du *lignum vitae* inspiré par Bonaventure¹⁰. Les plus tardifs arbres de Lulle constituaient une version gnoseologique-épistémologique de l'arbre qui pouvaient représenter l'articulation des principes du savoir, par exemple l'*arbor medicinae*, où la classification des connaissances acquises, par exemple l'*arbor vegetalis* ou le plus général *arbor scientiae*¹¹. Cette dernière version de l'image de l'arbre sera laïcisée et modernisée par Bacon et complètement rationalisée par Descartes. Cependant au XVIII^e siècle elle était désormais trop rigide et surtout fondée sur une hiérarchie des savoirs et une idée de la nature qui ne correspondait plus aux changements en cours dans le domaine des sciences et aux idées que les encyclopédistes français voulaient répandre. La nécessité qui régissait l'arbre de Descartes, l'ordre assuré dans celui de Bacon, apparaissaient insuffisants face au savoir en mouvement de l'*Encyclopédie*. L'arbre de la connaissance de Descartes, en effet, était ainsi configuré :

⁹ Cf. P. Casini, *L'Enciclopedia illuministica* dans P. Rossi, C. A. Viano (dir.), *Storia della filosofia. Il Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1996, t. IV, p. 283.

¹⁰ Cf. G. Barsanti, *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze, Sansoni Editore, 1992, p. 75.

¹¹ *Ivi*, p. 76.

les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale¹².

Descartes, bien qu'il fût à l'origine d'un renouvellement de la philosophie grâce à sa méthode, mérite qui lui était reconnu par les philosophes, avait néanmoins conçu l'univers comme complètement transparent à la rationalité et pour cette raison son arbre de la philosophie dessinait une encyclopédie « comme un système organique universel de la vérité¹³ » qui se définissait comme un ordre total et unique dont la structure se développait rigoureusement selon les principes clairs et évidents de la métaphysique. Mariafranca Spallanzani a observé que « les sciences particulières renvoient nécessairement à la métaphysique du *Cogito* et de l'infini de Dieu, principes premiers qui les rendent possibles, nécessaires, vraies et réelles¹⁴ », la philosophie première ou métaphysique est ce qui rend possible et vraie la science. L'éloignement de la perspective cartésienne de Diderot et D'Alembert¹⁵ était lié surtout au constat de l'impossibilité d'un programme encyclopédique conçu comme reflet fidèle et exhaustif de la nature et de la *mathesis universalis*, science générale de l'ordre, ou à la *clavis universalis*, moyen pour cueillir l'essence de la réalité. La logique encyclopédique, désormais, est celle relative aux origines et à la genèse entendue aussi comme analyse de la constitution des ordres qui procède des successions empiriques, que comme dévoilement des raisons de l'existence de tel ou tel phénomène contemporain¹⁶.

Loin de l'esprit de système du XVII^e siècle, Diderot et D'Alembert ne visaient pas à donner une image définitive du savoir, mais à enregistrer le progrès de la raison ; autrement dit, leur intention était de faire une synthèse, forcément provisoire, des connaissances dans leur état d'avancement au XVIII^e siècle, et mettre en évidence les connections existantes parmi ces mêmes connaissances pour promouvoir le progrès des recherches. L'*Encyclopédie* donc se proposait d'être en même temps un monument au

¹² R. Descartes, *Lettre-Préface de l'édition française des Principes de la philosophie*, dans : *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1973, t. III, p. 779-780.

¹³ M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 326.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Il faut souligner à ce propos que Diderot et D'Alembert s'efforçaient surtout de mettre en relief toute la problématique de l'opération nuisible à laquelle se livrent certains héritiers de Descartes toujours prêts à élever au rang de dogmes les affirmations de la philosophie de leur maître, sans se rendre compte qu'ainsi ils revenaient souvent à trahir la leur.

¹⁶ M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit., p.87.

savoir et un moment d'un progrès perpétuel¹⁷, d'un essor rapide, qui, comme a observé Jean Starobinski, rendait chaque article et terme forcément donnés en vue d'une révision prochaine puisqu'« il présupposait sa propre caducité, il n'affirmait que sous l'aspect du provisoire, il acceptait d'être corrigé, effacé, redistribué¹⁸ ». Ce caractère provisoire révèle, il nous semble, le fond du scepticisme modéré, tel que nous l'avons défini, qui caractérise l'ouvrage monumental dont on reconnaît les caractéristiques dans la modestie et dans la conscience des encyclopédistes, de construire une œuvre qui au fond n'avait d'autre possibilité qu'offrir ce qui pouvait être pensé à l'état actuel, à ce jour, avec tout « l'incertain, le non-résolu, les questions en suspens¹⁹ » que cela impliquait.

À ce propos, Diderot craignait que l'œuvre fût dépassée avant d'être finie à cause de nouvelles découvertes, mais il s'appropriait en même temps à observer la fonction de sauvegarde du savoir que l'*Encyclopédie* aurait pu avoir dans le cas où le progrès se fut transformé en déclin, risque qui ne s'éteint jamais, comme « entreprise de sauvetage intégral de la civilisation²⁰ ». Néanmoins, le philosophe et ses collaborateurs refusaient de concevoir ce monument comme un système, un rejet qui à l'époque ne signifiait pas seulement s'opposer à la tradition scolastique mais aussi la pensée « d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Leibniz dans la mesure où elle se présentait comme métaphysique au sens traditionnel du mot²¹ ».

Parmi les penseurs qui sont évoqués dans le *Discours préliminaire* en tant qu'inspirateurs du projet, à côté du déjà nommé Bacon, il y a Descartes, Locke, Leibniz et Montesquieu, les philosophes se disent héritiers de la révolution scientifique galiléenne-newtonienne, avec le modèle mécaniste et mathématique qu'elle avait imposé. Il ne faut pas cependant négliger l'influence des sciences de la vie²² qui étaient

¹⁷ « Les sciences & les beaux-arts ne peuvent trop concourir à illustrer par leurs productions le règne d'un souverain qui les favorise : pour nous, se spectateurs de leurs progrès & leurs historiens, nous nous occuperons seulement à les transmettre à la postérité. Qu'elle dise à l'ouverture de notre dictionnaire, tel était alors l'état de sciences & des beaux-arts. Qu'elle ajoute ses découvertes à celles que nous aurons enregistrées, & que l'histoire de l'esprit humain & de ses productions aille d'âge en âge jusqu'aux siècles les plus reculés. Que l'*Encyclopédie* devienne un sanctuaire où les connaissances des hommes soient à l'abri des temps & des révolutions [...] Nous osons dire que si les Anciens eussent exécuté une encyclopédie, comme ils ont exécuté tant de grandes choses, & que ce manuscrit se fût échappé seul de la fameuse Bibliothèque d'Alexandrie, il eût été capable de nous consoler de la perte des autres. » Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*, DPV, V, p. 98-99.

¹⁸ J. Starobinski, « L'arbre de mots » dans *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2013, p. 50.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. Starobinski, « L'arbre de mots », art. cit., p. 49.

²¹ H. Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*, ouvr. cit., p.43.

²² Sur le développement des « sciences de la vie » voir J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle : la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963.

en train de se développer pendant le dix-huitième siècle et auxquelles Diderot s'intéressa beaucoup et qui ont eu un rôle considérable dans l'élaboration de son matérialisme. Cet éventail de références reflétait les différentes approches au savoir des encyclopédistes et un certain éclectisme qui caractérisait, sinon l'entier projet, au moins la conception qu'en avait Diderot. Ce dernier, en effet, s'inspirait au courant éclectique qui s'était développée à partir de la Renaissance et qui modelait la recherche philosophique sur la méthode scientifique : les deux étaient conçues en tant que conquêtes rationnelles et collectives du vrai²³.

Dans ce cadre, la métaphysique peut représenter la partie principale du *Dictionnaire philosophique* seulement si ses principes sont considérés comme provisoires et ouverts aux événements et si on renonce à la recherche des causes ultimes, aux discussions abstraites qui se réduisent à des chaînes de syllogismes vides, objet de l'âpre critique des encyclopédistes. Il serait donc intéressant de noter que la première définition de la métaphysique qu'on rencontre dans l'*Encyclopédie* se trouve dans le *Discours préliminaire* ; c'est une définition d'usage où D'Alembert distingue ontologie ou science de l'être en général, qui traite « des propriétés générales des êtres tant spirituels que corporels, étant l'existence, la possibilité, la durée, la substance, l'attribut, etc. », et métaphysique particulière, « science de l'esprit ou pneumatologie ». Il s'agit d'une définition descriptive qui reprend ce qui se trouve dans la section intitulée « Raison » du *Système figuré des connaissances humaines* et qui correspond à celle qu'on pouvait lire dans le *Dictionnaire de l'Académie* : « Les premiers principes de connoissance, les idées universelles, les estres spirituels²⁴ ». Cependant, ni Diderot ni D'Alembert n'entendait fonder leur projet sur une métaphysique ainsi définie, puisque si quelque forme de métaphysique pouvait être admise, c'était plutôt au modèle lockéen qu'ils se référaient. Pour les philosophes ce qui est en question n'est plus l'être ou quelque principe ontologique, la métaphysique est pour les encyclopédistes « science des idées²⁵ », elle consiste en une réflexion sur les processus mentaux de formations des concepts, du rapport entre les idées générales et l'expérience, des relations qui existent entre eux, science des propriétés de la matière ; la métaphysique raisonnable ne peut

²³ P. Casini, *Diderot « philosophe »*, Roma-Bari, Laterza, 1962, p. 212. Bien qu'héritier de la Renaissance de ce point de vue, Diderot ne trouvait pas une référence directe dans les philosophes de la Renaissance italienne, laquelle au contraire a été plutôt sous-estimée par Diderot. Il est suffisant à ce propos de voir par exemple l'article « Jordanus Brunus » plus pauvre du texte de Brucker. À propos voir J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 284.

²⁴ Cette définition restera la même dès la première édition de 1690 pendant tout le XVIII^e siècle.

²⁵ D'Alembert, art. « Eléments des sciences », *Encyclopédie*, t. V, p. 429.

consister qu'à rassembler les faits et « à les réduire en un corps, à expliquer les uns par les autres, en distinguant ceux qui doivent tenir le premier rang & servir comme de base²⁶ », comme la physique expérimentale. Malheureusement, observe D'Alembert dans son *Discours préliminaire*, la métaphysique ainsi conçue a fait très peu de progrès depuis longtemps, fait qui démontre « combien il est rare d'appliquer heureusement ces principes, soit par la difficulté que renferme un pareil travail, soit peut-être aussi par l'impatience naturelle qui empêche de s'y borner²⁷ ». Bien que cette métaphysique, qui n'abuse pas de la raison, mais réduit ses axiomes à des propositions simples, qui n'implique pas l'oubli de l'expérience et qui se charge des limites intrinsèques de l'homme, n'ait pas joui pendant les siècles d'une grande fortune, D'Alembert observe que :

le titre de Métaphysicien & même de grand *Métaphysicien* est encore assez commun dans notre siècle; car nous aimons à tout prodiguer : mais qu'il y a peu de personnes véritablement dignes de ce nom! Combien y en a-t-il qui ne le méritent que par le malheureux talent d'obscurcir avec beaucoup de subtilité des idées claires, & de préférer dans les notions qu'ils se forment l'extraordinaire au vrai, qui est toujours simple ? Il ne faut pas s'étonner après cela si la plupart de ceux qu'on appelle *Métaphysiciens* font si peu de cas les uns des autres. Je ne doute point que ce titre ne soit bientôt une injure pour nos bons esprits, comme le nom de Sophiste, qui pourtant signifie *Sage*, avili en Grèce par ceux qui le portaient, fut rejeté par les vrais Philosophes²⁸.

Sur ce point, il nous semble que les positions des deux directeurs de l'*Encyclopédie* étaient très proches : si par métaphysique on entendait les spéculations qui avaient caractérisé la scolastique, il s'agissait d'un usage vain et vide de la raison, plus propre à s'éloigner de la vérité qu'à la connaître mieux.

Quelques paragraphes plus haut D'Alembert, comme nous l'avons vu, avait donné une interprétation complètement différente de cette science « trop souvent incertaine & contentieuse ». Diderot, de son côté, non seulement avait construit tous ses articles de manière à subvertir cette définition, selon une stratégie d'infiltration du doute, de démontage et de démenti qui visait à mettre en crise ce qui apparemment était affirmé aussi par le plan général, mais il était aussi l'auteur de l'article « Métaphysique ». Cet article se trouve dans le tome X, la définition qu'on y trouve est très brève et très efficace : « la science des raisons des choses²⁹ ». Diderot ne mentionne pas ni les idées universelles, ni les êtres spirituels. Ensuite, dans le commentaire, il met en évidence le lien étroit des principes premiers avec la pratique des arts et de la

²⁶ D'Alembert, *Discours préliminaire*, dans *Ivi*, t. I, p. XXVII.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Diderot, DPV, VIII, p.32.

recherche scientifique, sans aucune référence à la tradition aristotélicienne, cartésienne et au fait qu'elle pouvait être conçue comme recherche de premiers fondements de la vérité d'où découle toute la certitude.

Tout a sa métaphysique & sa pratique : la pratique, sans la raison de la pratique, & la raison sans l'exercice, ne forment qu'une science imparfaite. Interrogez un peintre, un poète, un musicien, un géomètre, & vous le forcerez à rendre compte de ses opérations, c'est-à-dire à en venir à la métaphysique de son art. Quand on borne l'objet de la métaphysique à des considérations vides & abstraites sur le temps, l'espace, la matière, l'esprit, c'est une science méprisable ; mais quand on la considère sous son vrai point de vue, c'est autre chose. Il n'y a guère que ceux qui n'ont pas assez de pénétration qui en disent du mal³⁰.

Diderot souligne dans sa définition le risque que la métaphysique devienne une « science méprisable » ou, comme il écrira dans un autre article, qu'« en suivant la subtilité de la métaphysique aussi loin qu'elle peut aller, on aboutira à d'autres folies qui ne seront guère moins ridicules³¹ ». Cette défiance peut être reconduite à une attitude de scepticisme modéré, qui conçoit notre entendement comme limité et donc incapable de résoudre définitivement certaines questions, mais pour autant Diderot ne considère pas impossible toute connaissance. En outre, on trouve ici une conception de la métaphysique qui n'est pas seulement une analyse de la formation de nos idées, comme pour Locke et Condillac, mais une réflexion sur les activités de l'esprit qui a pour objet non seulement les opérations de l'esprit mais aussi celles de l'art : « toute activité est justiciable d'une réflexion ou d'une analyse qui en dégage les principes, les méthodes ou les procédures³² ». Les activités pratiques ont elles-mêmes des principes qui peuvent être des repères à travers leur analyse, les arts et toute pratique peuvent aussi nous conduire à la découverte ou à un rapprochement du vrai. La métaphysique ainsi définie devient épistémologie³³.

La métaphysique perd la primauté qu'elle avait dans la scène originale de la philosophie et si Diderot, comme Descartes, place le doute à l'origine de toute recherche philosophique bien conduite (comme nous l'avons vu dans notre analyse des *Pensées Philosophiques*), néanmoins elle n'est plus principe de la connaissance, mais elle est investie d'un rôle secondaire, « au service d'une théorie de l'esprit humain

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Diderot, art. « Philosophie de Japonaises », DPV, VII, p.459. Il faut observer que comme d'autres observations critiques celle-ci se trouve dans un passage à la fin de l'examen de la doctrine exotérique des disciples de Xékia (Bouddha) dont le grand principe est « que tout n'est rien, & que c'est de ce rien que tout dépend » qui est jugée par Diderot comme une folie bien étrangère.

³² J.C. Bourdin, « Diderot métaphysicien. Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », dans *Archives de philosophie* 1, t. 71, 2008, p.15.

³³ Cf. *Ibidem*.

dynamique et historicisé, tel qu'il se manifeste dans les progrès des connaissances des arts et des techniques³⁴ ». Rejeter une métaphysique « forte », fondée sur la primauté du jugement et sur la cohérence interne du raisonnement comme critère de vérité signifiait, pour Diderot, laisser un espace à l'expérience à côté du jugement ; c'est donc un rationalisme fort marqué par l'enseignement de Locke, mais qui allait plus loin. Pour cette raison, dans son *Dictionnaire raisonné*, la présence des termes qui pouvaient être reconduits à la tradition métaphysique est toujours marquée par des éléments de « mitigation », ou par des procès de subversion et de démenti qui sont activés à l'intérieur de l'article (comme dans l'article « Âme ») ou grâce aux renvois (comme dans la pérégrination que nous sommes contraints de faire pour avoir une définition des qualités premières). Il s'agit de deux exemples qui nous montrent des stratégies qui ne sont pas seulement des formes dialectiques, mais aussi des processus d'ébranlement et de mise en doute de la métaphysique traditionnelle. Des stratégies sceptiques d'un scepticisme qui est devenu « discipline du jugement préalable à une vision moniste qui renonçait à la dimension du transcendant³⁵ », puisqu'il ne faut pas oublier que dans l'*Encyclopédie* les affirmations orthodoxes ne manquent pas, car le combat des philosophes devait quand même pouvoir échapper à la censure.

La question de l'âme est un bon exemple de l'opération de critique développée envers les principes traditionnels. Même si elle est classée comme « Philosophie ou Science des Esprits, de Dieu, des Anges, de l'Âme », toute la contribution de Diderot à cet article, qui suit la partie rédigée par l'abbé Yvon, est conduite selon le critère de correspondance entre idée et sens. Il s'agit bien d'une analyse matérialiste et d'une mise en doute des opinions les plus importantes sur ce sujet (parmi les autres, celles de Descartes). Le philosophe montre la futilité de certaines notions face à un seul fait, avec un accent de rabaissement de l'orgueil philosophique au ton sceptique :

Après avoir employé tant d'espace à établir la spiritualité & l'immortalité de l'*âme*, deux sentiments très - capables d'enorgueillir l'homme sur sa condition à venir ; qu'il nous soit permis d'employer quelques lignes à l'humilier sur sa condition présente par la contemplation des choses futiles d'où dépendent les qualités dont il fait le plus de cas. Il a beau faire, l'expérience ne lui laisse aucun doute sur la connexion des fonctions de l'*âme*, avec l'état & l'organisation du corps ; il faut qu'il convienne que l'impression inconsiderée du doigt de la sage-femme suffisait pour faire un sot, de Corneille, lorsque la boîte osseuse qui renferme le cerveau & le cervelet, était molle comme de la pâte³⁶.

³⁴ Cf. *Ibidem*.

³⁵ G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 111. Traduction personnelle.

³⁶ Diderot, DPV, v, p.350.

Il s'agit un mot d'esprit qui résume toute la discussion étalée dans cet article. Les caractéristiques de spiritualité et d'immortalité de l'âme « en sortant de l'entendement » ne retrouvent pas d'objets sensibles auxquels se rattacher. Le commentaire du philosophe à l'hypothèse de M. Vieussens souligne l'importance pour chaque hypothèse de montrer la liaison entre les effets qu'on aperçoit et leur lien avec ce qu'on considère être les causes : sans la connaissance de cette liaison nous sommes dans le domaine de la spéculation. Diderot constate aussi que « presque toujours la liaison manque, & nous ne la découvrirons peut-être jamais³⁷ », aucune cohérence entre principes et déduction ne prouvera ce que seulement les faits peuvent vérifier, et dans la suite Diderot procédera selon ce principe. L'article « Âme », donc, ne nous donne pas seulement une définition, celle de Yvon, mais il nous offre aussi un exemple d'application du principe de Locke. La partie écrite par Diderot est, en effet, une forme de vérification, de mise à l'épreuve de toutes les spéculations exposées dans la partie qui précède la recherche des correspondances aux représentations qu'on a de l'âme. Le philosophe ne nie pas explicitement l'existence de l'âme, mais très efficacement, après avoir abandonné l'hypothèse de Vieussens, il poursuit en utilisant l'expression « ce qui pense en nous » en contraposition à « âme ».

Cela nous semble répondre à la conception d'un vocabulaire philosophique qui, à la différence d'un vocabulaire grammatical qui se limite à marquer l'usage, consiste à le rectifier afin de « donner à un peuple naissant un idiome épuré qui deviendrait incessamment général et commun³⁸ » où les notions fournies pour en enrichir la langue doivent être « exactes et précises, soit dans les sciences que dans les arts mécaniques ou libéraux³⁹ ». Donner une précision à la langue signifie, pour Diderot, répandre la connaissance et combattre autant l'ignorance que le mensonge. Il s'agit d'un travail décidément antidogmatique par sa renonciation à des vérités définitives, voire métaphysiques, souvent transmises avec un tas d'erreurs, qui peuvent être corrigées grâce à une recherche libre et concrète, fondée sur l'expérience et sur un examen constant qui permettent la continuelle remise en discussion, quand elle est nécessaire, des connaissances que la tradition nous consigne. L'*Encyclopédie* était destinée à se heurter toujours avec l'impossibilité d'avoir une connaissance totale et continuelle de la nature, en effet, elle était conçue comme lieu où mettre en place un effort d'éclairage linguistique et comme recueil des savoirs, c'est-à-dire de toute connaissance possible

³⁷ *Ivi*, p.347.

³⁸ Diderot, Lettre à Falconet de juillet 1767, dans CORR., VII, p.88.

³⁹ *Ibidem*.

dans les limites de la raison humaine⁴⁰, un savoir autonome par rapport à la religion et à toute théologie.

La connaissance de la nature découle de l'étude bien méditée des faits et fait place nette à toute hypothèse vague et arbitraire, une conception qui est parfaitement partagée par les deux directeurs de l'*Encyclopédie*⁴¹. Considérer les sens comme base de la connaissance, donc donner un fondement complètement humain à notre savoir, signifiait refuser radicalement la philosophie cartésienne bien que ce refus, souvent affiché, dissimulât en même temps une position plus nuancée à propos de Descartes⁴².

Nous pouvons utiliser comme exemple du deuxième type de stratégie sceptique le parcours tracé par Michel Malherbe dans un article très intéressant, qui nous aide à comprendre les méthodes mises en œuvre par les encyclopédistes pour réduire le plus possible l'espace dédié à la métaphysique au sens traditionnel. Malherbe imagine un lecteur du dix-huitième siècle, qu'il nomme Philalèthe (prénom qui nous rappelle le personnage des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz), à la recherche de quelque information sur les causes finales dans l'*Encyclopédie*. Cette question « qui se répète transversalement dans beaucoup de sciences et qui concerne même la conception qu'on peut avoir du pouvoir des arts⁴³ » restera à la fin sans réponse. Les « pérégrinations » de Philalèthe mettent en évidence le choix précis fait par les deux directeurs l'*Encyclopédie*, elles se reflètent aussi dans les omissions ou dans les détours que les articles, où nous aurons pu trouver des notions de philosophie première, prennent pour éviter que certains concepts soient introduits au sein du projet. Les articles conduisent aussi le lecteur, qui voulait rechercher des concepts liés à la tradition scolastique, à une recherche destinée à l'échec, ou à une sorte d'errance d'article en article, sans jamais sortir des bornes que les facultés de la connaissance, mémoire, raison, imagination tracent pour ce qui concerne notre possibilité de savoir. Tous ce qui

⁴⁰ L'attention portée sur les limites de la raison humaine est soulignée à plusieurs reprises dans le *Prospectus* où Diderot expliquait la nécessité d'un travail collectif pour une œuvre qui se prétendait encyclopédique, en s'opposant aux travaux précédents, et en particulier à celui de Chambers, qui avaient été réalisés par un seul auteur : « A l'aspect d'une matière aussi étendue, il n'est personne qui ne fasse avec nous la réflexion suivante. L'expérience journalière n'apprend que trop combien il est difficile à un auteur de traiter profondément de la science ou de l'art dont il a fait toute sa vie une étude particulière ; il ne faut donc pas être surpris qu'un homme ait échoué dans le projet de traiter de toutes les sciences & assez borné pour le tenter seul. Celui qui s'annonce pour savoir tout, montre seulement qu'il ignore les limites de l'esprit humain. » Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*, DPV, v, p.92.

⁴¹ Cf. W. Tega, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, ouvr. cit. p.86.

⁴² Cf. M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit. p.193-197.

⁴³ M. Malherbe, « Les causes finales dans l'Encyclopédie », dans *Corpus* 51, 2006, p. 92.

se trouve au-delà, qui est domaine de la foi et de la religion, de la croyance ou des pures hypothèses n'est pas là.

On retrouve la question de la construction de l'édifice encyclopédique : dans l'arbre de Descartes c'était la philosophie première qui rendait la science « à la fois possible, nécessaire et, en dernière analyse, vraie⁴⁴ », mais l'arbre généalogique de Diderot reproduit une toute autre configuration du savoir, qui dépend de nos facultés de connaissance mais qui en même temps maintient une certaine plasticité puisque :

quelque ordre que nous puissions mettre entre les propositions, quelque exactitude que nous cherchions à observer dans la déduction, il s'y trouvera toujours nécessairement des vides ; toutes propositions ne se tiendront pas immédiatement, et formeront pour ainsi dire des groupes différents et désunis⁴⁵.

De son côté l'arbre de la connaissance de Bacon sous-entendait la centralité de l'être humain, d'où la partition selon ses facultés et une connaissance organisée en fonction de l'homme. Mais désormais au XVIII^e siècle parler de l'homme n'est plus la même chose. Diderot, lecteur enthousiaste de Montaigne, avait reçu la leçon : l'homme n'est pas différent de l'animal par essence et surtout il n'est pas le centre du monde. L'homme est une créature qui, comme déjà dans la vision de Saunderson, n'échappe pas aux lois qui gouvernent tous les autres êtres. L'être humain, en outre, se confronte incessamment aux limites de sa connaissance qui ne lui permettent pas de connaître l'enchaînement continu des propositions qui constituent un savoir, garanti par la vérité de ses fondements et du bon usage de la raison.

En effet, Diderot métamorphose l'image de l'arbre caractérisé par l'entrelacement des racines et des branches⁴⁶ pour rendre compte de ce qu'était réellement l'*Encyclopédie* : les branches de l'arbre encyclopédique ne se déploient pas toujours de la base du tronc selon une série continue de ramifications, parfois elles forment « des groupes différents et désunis » dont on ignore la liaison avec le tronc et les racines. Toutefois, dans le *Discours préliminaire* autant que dans l'article « Encyclopédie », cette image montre son insuffisance, puisqu'elle ne révèle pas la renonciation à l'unité du savoir et à la capacité de l'homme à rendre raison de toute chose sous-entendue au projet, mais l'inadéquation de l'arbre comme métaphore du savoir. Pour cette raison, le philosophe doit offrir au lecteur de nouvelles métaphores,

⁴⁴ M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit. p.323.

⁴⁵ D'Alembert, *Encyclopédie*, « Eléments des sciences », t. V, p.491.

⁴⁶ Cf. Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*, DPV, V, p.87.

comme celles de la mappemonde, de la mer, de la ville, qui peuvent mieux adhérer et expliquer l'ouvrage que les philosophes offraient au public.

Les encyclopédistes n'avaient pas tous la même conception de la vérité, pour cette raison ils fragmentaient cette notion et les perspectives philosophiques exprimées dans l'*Encyclopédie* sont multiples. En outre, ils donnaient un rôle fondamental à l'épreuve des sens et au rapport de l'entendement avec eux et ils faisaient de la perception la pierre de touche des idées métaphysiques. L'homme est encore le centre d'arrangement du sens de la Nature, ce sont encore ses facultés qui déterminent la configuration de la connaissance. Pourtant, surtout pour Diderot, la position de l'homme n'est plus privilégiée par rapport aux autres êtres comme elle l'était dans la conception chrétienne : c'est le regard de l'homme qui donne du sens à l'univers qu'il essaie de comprendre, mais il n'a pas un statut ontologique différent des autres êtres, car il fait partie comme les autres de la grande chaîne de la nature. Pour cette raison la chaîne des relations entre les phénomènes ouvre une infinité de possibles interprétations et la discontinuité de notre connaissance nous contraint à une plus modeste recherche, qui ne pourra pas rendre compte du réel dans sa totalité, mais qui pourra seulement se limiter à proposer des schémas d'interprétations entrevus à travers la discontinuité du connu. Nous trouverons ces réflexions développées dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et dans *Le Rêve de D'Alembert* (voir *infra* chapitre 8).

Du point de vue philosophique il est aussi fondamental de souligner le lien avec l'empirisme anglais, autant avec des auteurs célèbres, comme John Locke, qu'avec, plus implicitement, des auteurs mineurs⁴⁷. Les choix fondamentaux et l'organisation d'ensemble de l'œuvre, en effet, reflètent cette influence et en particulier on peut considérer la pensée de Locke comme essentielle.

Diderot et D'Alembert suivaient le philosophe anglais dans la conception de la connaissance comme foncièrement dépendante des sens et partageaient avec lui la nécessité de réduire la métaphysique à un recueil des principes fondamentaux sur lesquels chaque discipline se fonde, pour éviter le plus possible les spéculations abstraites et la construction d'un nouveau système tel qu'ils considéraient la pensée de Descartes.

Les encyclopédistes, soucieux de fonder notre connaissance sur l'exercice des sens et de se débarrasser des spéculations abstraites, opposaient

⁴⁷ Cf. P. Casini, *L'Enciclopedia illuministica*, cit. p.288.

au système des cartésiens la déstabilisation antimétaphysique de la raison introduite par la "lumineuse et profonde" philosophie de la nature et de l'art de Bacon, mais aussi par la "sage et modeste" métaphysique de l'âme de Locke ou la science victorieuse de Newton⁴⁸.

Ainsi appréciaient-ils les philosophes, Descartes pour son « acte inaugural de liberté qui pose les conditions de l'exercice méthodique de la raison et en définit la souveraineté⁴⁹ », Diderot avait fait sien ce doute de matrice sceptique placé au commencement de la pensée philosophique, néanmoins les philosophes n'hésitaient pas à s'éloigner de Descartes face aux contraintes de sa pensée systématique.

Cette mutation de perspective reflète aussi la grande importance accordée par les philosophes à l'empirisme anglais et à sa méthode d'enquête qui consistait dans un aller-retour des sens à l'entendement, dans un rejet des idées innées et dans un refus d'accueillir un système qui ne fût pas passé par le crible de l'expérience. Il n'est pas sans importance pour notre sujet le fait qu'en Angleterre l'usage du terme « sceptique » n'avait pas la même connotation négative que dans l'usage qu'on en faisait sur le continent entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Tout au contraire :

le terme "sceptique" était utilisé dans un sens entièrement positif dans les titres de deux livres très bien connus de Locke. Le premier était celui de Robert Boyle *Le chimiste sceptique* (1659). Le deuxième était *Sceptis Scientifica* (1665) de Joseph Glainvill. Le dernier était l'édition en partie réécrite de son *The Vanity of Dogmatizing* du 1661⁵⁰.

Bien que Boyle, Glainvill et les autres empiristes anglais n'eussent jamais suivi les sceptiques radicaux jusqu'au refus d'admettre la possibilité de connaître et la défiance envers la science, ce qui aurait privé leurs recherches de sens, ils ne concevaient pas l'attitude sceptique comme négative et en assumaient le doute comme moment initial du travail scientifique. En général, nous pouvons dire que dans le sein de la Royal Society, l'ennemi était plutôt le dogme que le doute ; ou mieux, le dogme était le grand adversaire de la recherche scientifique de la vérité et le scepticisme était considéré comme préférable à une acceptation trop précipitée des conclusions⁵¹.

⁴⁸ M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit. p.206.

⁴⁹ *Ivi*, p.205.

⁵⁰ « The term "sceptic" was used in an entirely positive way in the title of two books with Locke was very familiar. The first was Robert Boyle's *The Sceptical Chymist* (1659). The second was Joseph Glainvill's *Sceptis Scientifica* (1665). The latter was a partly re-written edition of his *The Vanity of Dogmatizing* of 166 », G.A.J. Rogers, « John Locke and the sceptics », p. 42, dans *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic, coll. « Archives internationales D'Histoire des Idées », 2003, p. 37-54.

⁵¹ Cf. *Ivi*, p. 44-45.

Locke, qui faisait partie de la Royal Society dès 1668, et dont la pensée fut fondamentale pour Diderot et ses collègues, partageait cette opposition à tout dogme et dans ses œuvres avait décidément réduit la portée du rôle de la métaphysique. Cela ne nous autorise pas à définir la pensée de Locke comme sceptique, car ce serait une interprétation forcée ; il y a, cependant, des éléments du scepticisme qui ont été accueillis dans sa pensée et qu'à notre avis on peut retracer aussi dans les contributions de Diderot à l'*Encyclopédie* ainsi que dans les principes sous-entendus au projet encyclopédique. Le premier principe est une conception de l'homme comme incapable de connaître les phénomènes au-delà de sa perception, le deuxième est l'admission que dans certains domaines de la connaissance nous ne pouvons atteindre aucune certitude, au maximum de la probabilité⁵². Ces deux principes, accueillis par les Lumières françaises, sont aussi à la base de l'*Encyclopédie*, avec une fonction antisystématique et antidogmatique, à savoir comme prise de conscience de ce qu'on peut atteindre de la raison et d'un savoir bien constitué. Par exemple dans l'article « Incompréhensible », Diderot, qui vise à éviter toute spéculation vide et toute utilisation des idées et concepts caractérisés par leur ambiguïté, exprime les deux principes à la base de toute recherche qui sont de claires dérivations lockéenne :

Il y a deux grands principes qu'il ne faut point perdre de vue : c'est qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'y soit venu par la voie des sens, & qui par conséquent ne doive, en sortant de l'entendement, retrouver des objets sensibles pour se rattacher. Voilà en philosophie le moyen de reconnaître les mots vides d'idées. Prenez un mot : prenez le plus abstrait; décomposez-le; décomposez-le encore, & il se résoudra en dernier lieu en une représentation sensible. C'est qu'il n'y a en nous que des représentations sensibles, & des mots particuliers qui les désignent, ou des mots généraux qui les rassemblent sous une même classe, & qui indiquent que toutes ces représentations sensibles, quelque diverses qu'elles soient, ont cependant une qualité commune.⁵³

Diderot partage donc avec Locke le fondement sensible des idées et il rebondit sur l'importance de ce principe dans l'article « Philosophie de Locke » où il affirmera qu'une « grande règle en philosophie, c'est que toute expression qui ne trouve pas hors de notre esprit un objet sensible auquel elle puisse se rattacher est vide de sens⁵⁴ ». Mais dans ce passage le philosophe explique aussi le critère pour considérer une notion abstraite comme bien fondée : il ne s'agit pas de sa cohérence avec les autres idées que

⁵² Cf. *Ivi*, p. 47.

⁵³ Diderot, DPV, VII, p.513. On lit dans le premier chapitre de l'*Essai sur l'entendement humain* : « les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs Facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression *innée*; et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude des certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions Naturelles, ou de ces Principes innées ». J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, L. I, I, ouvr. cit., p.7.

⁵⁴ Diderot, DPV, VII, p.712.

nous avons ou sa nécessité pour expliquer quelque phénomène qui en constitue la validité, mais le fait qu'elle soit fondée sur une représentation sensible. En cette manière, en outre, les idées innées sont entièrement refusées, l'expérience est la pierre de touche de toute notion, il faut passer par-là pour éclaircir toute idée, pour universelle, abstraite, générale qu'elle soit.

Dans le passage tiré de l'article « Incompréhensible » que nous avons cité, il y a en outre un élément qui constitue un indice ultérieur de la position rationaliste de Diderot : il ne reconnaît pas seulement la faculté d'apercevoir, comme nous l'avons déjà vu, mais il donne un rôle important aussi à la pensée, donc la méthode qui permettait de bien philosopher consistait dans le double mouvement d'abstraction et de synthèse. De ce fait il résulte que, même s'ils étaient héritiers de Locke et Newton, Diderot et D'Alembert avaient pleine conscience de la complexité de la réflexion sur la connaissance nécessaire dès lors qu'ils voulaient offrir au public une œuvre qui devait contenir le savoir du XVIII^e siècle.

5.3 L'accusation de scepticisme.

Cette réduction du rôle de la métaphysique ne fût pas passée sous silence, mais elle suscita, entre autres choses, les critiques du ministre protestant David Renaud Boullier exposées dans l'*Apologie de la métaphysique à l'occasion du Discours préliminaire de l'encyclopédie* (1753) publié anonymement à Amsterdam. Le ministre d'Utrecht soutenait que le rôle de second plan réservé à la métaphysique par rapport à la physique, le refus des idées innées et celles de la philosophie de Descartes à la base de l'œuvre dirigée par D'Alembert et Diderot auraient favorisé un rapide progrès du pyrrhonisme et du matérialisme. Nous retrouvons ici l'association négative du pyrrhonisme au matérialisme dont nous avons déjà parlé précédemment (chapitre 1). Boullier explicite la raison de cette association et ses conséquences méprisables en cette manière :

Je joins le *Matérialisme* au *Pyrrhonisme*, parce que ces deux folies ont ensemble une liaison intime. En effet quand on doute si la Matière n'est pas capable de pensée & d'action proprement dite ; s'il n'y a point en elle des propriétés inconnues qui la rendent cause du mouvement, du sentiment, &c. On peut alors hardiment douter de tout. Si malgré la clarté des notions qui distinguent les Corps d'Avec les Esprits, il est seulement possible que les attributs des uns puissent se communiquer aux autres, dès lors il n'y a plus absolument rien de certain. Adieu désormais l'évidence de nos idées. Et si nous y renonçons une fois, nous voilà réduits à n'en croire que le témoignage des

sens. Encore ce témoignage devenu très équivoque & très incertain, ne nous laisse-t-il pour toute vérité connue, que celle de notre propre existence⁵⁵.

Boullier, dans ce passage, utilise l'argument qu'on nomme de la pente savonneuse : estimer que la matière puisse penser mettre en doute l'existence des idées innées conduit nécessairement à douter de tout, donc au pyrrhonisme. L'argument de Boullier, qui vise à défendre la métaphysique cartésienne, touche un point important de la conception du savoir des deux directeurs de l'entreprise encyclopédique. Le désir de diffuser les lumières de la connaissance et l'usage de la raison, pour les deux philosophes, ne correspond pas à l'élaboration d'une encyclopédie systématique où les savoirs réunis dérivent d'un enchaînement nécessaire qui peut être reconstruit dans un système.

Du point de vue de la métaphysique traditionnelle ou d'une philosophie qui aspire à la connaissance universelle, l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert apparaissait donc caractérisée par un ton foncièrement sceptique et tel fut le jugement porté sur l'*Encyclopédie* par Hegel, Coleridge, Ampère et Comte, comme le rappelle Walter Tega⁵⁶.

Tout au contraire, chacun à sa manière, D'Alembert et Diderot partageaient la conscience des limites de la raison et de notre capacité de connaître. Tout de suite nous verrons comme cela se traduisait dans le choix des métaphores utilisées dans la réflexion sur l'*Encyclopédie*. En particulier la contraposition à la métaphysique traditionnelle, dont une forme modérée de scepticisme fait partie, se manifeste dans une nouvelle utilisation de l'image de l'arbre de la connaissance et dans un revirement de la chaîne de connaissance.

La critique de Boullier met en évidence le risque que le nouveau savoir proposé par les encyclopédistes, enraciné dans la pensée empirique et qui refuse de se servir des notions métaphysiques d'âme, de causes finales, etc., n'ait pas les moyens d'arrêter le doute sceptique. Cette critique, bien que vouée à attaquer l'*Encyclopédie*, est pourtant intéressante puisqu'il s'agit d'un vrai problème qui ne peut qu'émerger en soutenant que des éléments sceptiques existent encore dans la pensée de Diderot dans ses ouvrages écrites après 1747, autant que dans le travail collectif de l'*Encyclopédie*. Comment serait-ce possible de maintenir des éléments de scepticisme et de s'engager dans la plus grande entreprise de diffusion des lumières de son époque? N'est-ce pas

⁵⁵ D. R. Boullier, *L'Apologie de la métaphysique à l'occasion du Discours préliminaire de l'Encyclopédie, avec les sentiments de M*** sur la critique des Pensées de Pascal par M. de Voltaire*, Amsterdam, Chez Catuffe, 1753, p.16.

⁵⁶ *Ivi*, p.106.

contradictoire par rapport au projet de divulgation et d'éclaircissement, avec la foi dans un progrès scientifique et le progressif accroissement des connaissances dans le temps ? Le scepticisme comme méthode de pensée devient plus compatible avec la connaissance contenue dans le *Dictionnaire critique*, si l'on considère que le doute, dans sa radicalité, et les autres outils stylistiques et argumentatifs peuvent être utilisés pour se débarrasser des préjugés enracinés depuis longtemps, pour rendre compte des singularités et des anomalies. Diderot ne se fatiguera jamais de répéter :

Le scepticisme & la crédulité sont deux vices également indignes d'un homme qui pense. Parce qu'il y a des choses fausses, toutes ne le sont pas ; parce qu'il y a des choses vraies, toutes ne le sont pas. Le philosophe ne nie ni n'admet rien sans examen ; il a dans sa raison une juste confiance ; il fait par expérience que la recherche de la vérité est pénible, mais il ne la croit point impossible, il ose descendre au fond de son puits, tandis que l'homme méfiant ou pusillanime se tient courbé sur les bords, & juge de là, se trompant, soit qu'il prononce qu'il l'aperçoit malgré la distance & l'obscurité, soit qu'il prononce qu'il n'y a personne⁵⁷.

L'examen radical, bien conduit, qui n'épargne rien à la preuve du doute, reste ici, comme en 1746 dans les *Pensées philosophiques*, l'unique manière de chercher la vérité, mais cela ne conduit pas à l'impossibilité de connaître. La philosophie consiste en ce processus de vérification constante, puisque le philosophe a le courage de descendre au fond du puits pour vérifier et de ne pas s'arrêter sur les bords. Ce qui est dangereux et qui peut conduire au pyrrhonisme extrême c'est toujours la confusion des domaines, le fait de croire quand on doit raisonner et de raisonner au moment de croire. Un usage sobre de la raison selon Diderot est ce qui nous épargne une croyance aveugle, un savoir figé et incapable de progresser et un scepticisme qui rend impossible toute connaissance ; cela se traduit dans le refus de tout apriorisme et de toute philosophie de l'évidence purement rationnelle, mais la théorie de la connaissance proposée par Diderot ne consiste pas non plus dans un empirisme aveugle, un recueil infini de faits, mais elle inscrit le savoir humain « dans l'histoire concrète et dans les structures logiques propres à l'exercice de la raison⁵⁸ ». La lumière qui conduit la recherche de la vérité par la science est une rationalité qui n'est pas systématisée par des principes ontologiques et elle ne peut plus correspondre à l'image de l'arbre cartésien. Enfin Diderot devait renouveler l'image de l'arbre qu'il connaissait puisqu'il était conscient non seulement du dynamisme d'un savoir en évolution qui ne pouvait qu'être contraint dans l'ordre figé dont l'arbre cartésien était l'image, mais aussi que le caractère provisoire de la connaissance scientifique dépendait d'une chaîne des relations

⁵⁷ Diderot, art. « Philosophie Mosaïque et chrétienne », DPV, VIII, p.33.

⁵⁸ M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit. p.352.

que nous découvrons au fur et à mesure que la recherche se poursuit. Déjà dans la *Lettre sur les aveugles*, avec la vision de Saunderson, Diderot avait montré que nous pouvons imaginer un autre ordre sous-tendu à la naissance du monde et à son état. L'unité des sciences et des connaissances était donc un idéal, quelque chose qui était à construire et qu'une *Encyclopédie* pouvait seulement suggérer sans jamais l'accomplir. La science était pour Diderot un

système régulier des vérités acquises, elle est aussi annonce des découvertes futures selon une configuration qui scelle la primauté de la raison contractant les détails des faits sous des généralités de plus en plus amples, mais refusant le monomorphisme de la syntaxe cartésienne des idées concentrées sous le signe d'une évidence prolongée, d'une nécessité logique et d'une visibilité claire et stable⁵⁹.

De cette manière, dès la double nature d'encyclopédie et de dictionnaire, en même temps l'unité organique que Diderot attribue à chaque science, mais aussi l'absence d'une unité d'ensemble du savoir émergent, « le Tout encyclopédique est constitué par la juxtaposition de ces territoires contigus⁶⁰ » et le système est quelque chose qui émerge du jeu des renvois, des rapports et contiguïtés entre les différentes sciences. Cet aspect fondamental fut traduit par Diderot dans des images qui se succèdent dans la tentative de rendre compte des buts, de l'effort et du résultat du grand travail qu'il offrait au public avec ses collaborateurs.

5.4 L'arbre, la mappemonde, le labyrinthe : métaphores du projet encyclopédique.

Diderot fut conscient dès le début qu'ordonner les matériaux recueillis dans une encyclopédie était une tâche qu'il pouvait remplir de plusieurs manières, comme dans l'exemple de la bibliothèque que nous donne l'article « Ordre ». Les livres pouvaient être rangés selon la date de leur édition, l'ordre chronologique en constituait alors la règle simple et unique, mais si à cette règle on en ajoutait d'autres qui suivaient aussi les formes, les reliures, les matières et les thèmes des livres, on avait un ensemble de règles qui concourait à déterminer la place de chaque livre⁶¹.

⁵⁹ *Ivi*, p.354.

⁶⁰ J. Starobinski, « L'arbre de mots », art. cit. p.39.

⁶¹ Cf. Art. « Ordre », t. XI, p.595.

Comme « la Nature ne nous offre que des choses particulières, infinies en nombre & sans aucune division fixe & déterminée⁶² », l'arbre pouvait être représenté d'une manière différente et adopter plusieurs règles de configuration ; l'arbre n'était plus une forme d'édifice végétal hiérarchisé où les racines en bas sont liées aux branches seulement à travers le tronc, mais les niveaux de connexion se multipliaient, ainsi les savoirs se relativisaient, les arts mécaniques trouvaient un nouvel espace à côté des savoirs qui traditionnellement constituaient les matières d'une encyclopédie. Le système des connaissances et l'unité du savoir, donc, étaient encore les principes fondamentaux, mais ils ne signifiaient plus la même chose qu'au siècle précédent, éminemment parce que désormais beaucoup de disciplines étaient autonomes par rapport à l'ancienne soumission à la philosophie première ou métaphysique⁶³.

La conception de la connaissance et de la philosophie à la base du projet de Diderot est très bien éclaircie dans l'article « Encyclopédie » : ce qu'on appelle « le savoir » ou « la connaissance » n'est pas un ensemble figé de notions divisées selon les disciplines et unifiées grâce à un principe métaphysique unique, autant parce que les principes peuvent être mis en discussion, que parce que les connaissances sont continuellement en mouvement et en progrès, non seulement elles augmentent en effet, mais :

Une encyclopédie, ainsi qu'un vocabulaire, doit être commencée, continuée, & finie dans un certain intervalle de temps & qu'un intérêt sordide s'occupe toujours à prolonger les ouvrages ordonnés par les rois. Si l'on employait à un dictionnaire universel et raisonné les longues années que l'étendue de son objet semble exiger, il arriverait par les révolutions, qui ne sont guère moins rapides dans les sciences, & surtout dans les arts, que dans la langue, que ce dictionnaire serait celui d'un siècle passé, de même qu'un vocabulaire qui s'exécuterait lentement, ne pourrait être que celui d'un règne qui ne serait plus. Les opinions vieillissent, & disparaissent comme les mots ; l'intérêt que l'on prenait à certaines inventions, s'affaiblit de jour en jour, & s'éteint⁶⁴.

L'effet du progrès de la raison est qu'il n'investit pas seulement la langue et les connaissances, mais aussi les ouvrages des littéraires et des philosophes ; l'évolution du savoir « renversera tant de statues, & qui en relèvera quelques-unes qui sont renversées⁶⁵ ». Il y aura certainement des œuvres dont la valeur intrinsèque survivra à ce

⁶² Cf. Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*, DPV, v, p.91.

⁶³ Cf., P. Casini, *L'Enciclopedia illuministica*, ouvr. cit., p.282.

⁶⁴ Diderot, DPV, vii, p.182.

⁶⁵ *Ivi*, p.184

procès décrit par Diderot, mais dit-il, elles « prendront une forme toute nouvelle⁶⁶ ». En harmonie avec une pareille conception du savoir, les encyclopédistes ne pouvaient pas faire de l'*Encyclopédie* un simple travail d'accumulation, puisque, comme le met en évidence l'étymologie que Diderot donnait, le mot même « encyclopédie » signifie *enchaînement* des sciences et c'est exactement pour cette liaison existante entre les disciplines et entre les entrées que nous pouvons tirer une vision plus vaste et complète, plus interrogative et complexe du savoir.

Il y a en même temps l'arbre de la connaissance qui ouvre le *Dictionnaire raisonné*, repris du schéma du chancelier Bacon et un travail de nouvelle élaboration de cet arbre jusqu'à en faire un labyrinthe. L'arbre généalogique qui marque l'ordre de toute science et art traités dans le *Dictionnaire raisonné* et dont l'inspiration vient seulement en partie de la *Cyclopédia* de Chambers, est surtout inspiré de Bacon. Dans son *Prospectus de l'Encyclopédie*, Diderot problématise la question de l'ordre et de l'enchaînement des connaissances en montrant que son façonnement n'était pas nécessaire, mais seulement une des organisations possibles de la connaissance :

Cet arbre de la connaissance humaine pouvait être formé de plusieurs manières, soit en rapportant aux diverses facultés de notre âme nos différentes connaissances, soit en rapportant aux êtres qu'elles ont pour objet. Mais l'embarras était d'autant plus grand, qu'il y avait plus d'arbitraire. Et combien ne devait-il pas y en avoir ? La nature nous offre que des choses particulières, infinies en nombre et sans aucune division fixe & déterminée. Tout s'y succède par des nuances insensibles. Et sur cette mer d'objets qui nous environne, s'il n'en paraît quelques-uns, comme des pointes de rochers, qui semblent percer la surface & dominer les autres, ils ne doivent cet avantage qu'à des systèmes particuliers, qu'à des conventions vagues & à certains événements étrangers à l'arrangement physique des êtres, & aux vraies institutions de la philosophie⁶⁷.

Dans les premières lignes de ce paragraphe il nuance immédiatement l'idée de l'arbre du savoir en disant qu'il peut être « formé de plusieurs manières », selon les facultés de la connaissance – mémoire, raison, imagination – ou selon les objets traités – histoire, philosophie, poésie. La double entrée du plan ne semble pas ébranler l'arbre de la connaissance, mais Diderot fait un pas ultérieur puisqu'il souligne l'arbitraire de cet ordre.

Selon Diderot, l'arbre de la connaissance de l'*Encyclopédie* dirigée par lui « pouvait être formé de plusieurs manières » puisque « la nature ne nous offre que des choses particulières, infinies en nombre et sans aucune division fixe & déterminée⁶⁸ ».

⁶⁶ *Ivi*, p.184.

⁶⁷ Diderot, DPV, v, p.91.

⁶⁸ *Ibidem*.

C'est une conception empiriste de la science et de la nature comme chaîne continue des êtres dont nous découvrons toujours de nouveaux anneaux, mais nous ne connaissons jamais la chaîne dans toute son extension, donc elle sera toujours rangée arbitrairement dans un schéma. Diderot dans son rôle d'auteur et d'éditeur de l'entreprise est parfaitement conscient du débordement continu de l'œuvre du projet prévu, du dépassement incessant de l'ordre fixé selon les branches des objets et des facultés qui s'ajoutaient à une conception de la nature et de la science qui s'opposait à l'audace de la métaphysique cartésienne.

Diderot n'utilise pas l'image du labyrinthe choisie par D'Alembert dans son *Discours préliminaire* pour réfléchir sur la même question⁶⁹, mais il peint une métaphore maritime à notre avis bien plus puissante. Il y a bien un risque de s'égarer dans un labyrinthe, toutefois on sait dès le début qu'il y a une vie qui conduit à la sortie, puisqu'on l'a franchie pour y rentrer et en plus on a la possibilité, comme le dit D'Alembert, de cueillir d'un point de vue élevé la structure du labyrinthe même.

Au contraire, Diderot utilise l'image des îles (les objets de la connaissance) dans un vaste océan dont nous ignorons les liens avec le continent : il souligne de cette manière que la difficulté principale de la tentative d'établir un ordre des connaissances est le manque d'une connaissance complète, voie continue, de tous les éléments des sciences et des propositions générales et particulières qui constituent les sciences mêmes. C'est ce que D'Alembert soulignera dans l'article « Éléments des sciences » :

Si chacune des sciences qui nous occupent étoit dans le cas dont nous parlons, les *éléments* en seroient aussi faciles à faire qu'à apprendre ; & même si nous pouvions

⁶⁹ D'Alembert utilise plusieurs fois l'image du labyrinthe dans son *Discours préliminaire* : « On pourroit comparer l'Univers à certains ouvrages d'une obscurité sublime, dont les Auteurs en s'abaissant quelquefois à la portée de celui qui les lit, cherchent à lui persuader qu'il entend tout à-peu-près. Heureux donc, si nous nous engageons dans ce labyrinthe, de ne point quitter la véritable route ; autrement les éclairs destinés à nous y conduire, ne serviroient souvent qu'à nous en écarter davantage. Il s'en faut bien d'ailleurs que le petit nombre de connoissances certaines sur lesquelles nous pouvons compter, & qui sont, si on peut s'exprimer de la sorte, reléguées aux deux extrémités de l'espace dont nous parlons, soit suffisant pour satisfaire à tous nos besoins. La nature de l'homme, dont l'étude est si nécessaire & si recommandée par Socrate, est un mystère impénétrable à l'homme même, quand il n'est éclairé que par la raison seule ; & les plus grands génies à force de réflexions sur une matière si importante, ne parviennent que trop souvent à en savoir un peu moins que le reste des hommes. » p. VII ; « Quoique l'histoire philosophique que nous venons de donner de l'origine de nos idées, soit fort utile pour faciliter un pareil travail, il ne faut pas croire que l'arbre encyclopédique doive ni puisse même être servilement assujéti à cette histoire. Le système général des Sciences & des Arts est une espèce de labyrinthe, de chemin tortueux où l'esprit s'engage sans trop connoître la route qu'il doit tenir. » p. XIV ; « Il n'en est pas de même de l'ordre encyclopédique de nos connoissances. Ce dernier consiste à les rassembler dans le plus petit espace possible, & à placer, pour ainsi dire, le Philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé d'où il puisse appercevoir à la fois les Sciences & les Arts principaux ; voir d'un coup d'oeil les objets de ses spéculations, & les opérations qu'il peut faire sur ces objets ; distinguer les branches générales des connoissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent ; & entrevoir même quelquefois les routes secrètes qui les rapprochent. » p. XV.

appercevoir sans interruption la chaîne invisible qui lie tous les objets de nos connoissances, les *éléments* de toutes les Sciences se réduiroient à un principe unique, dont les conséquences principales seroient les *éléments* de chaque science particuliere. L'esprit humain, participant alors de l'intelligence suprême, verroit toutes ses connoissances comme réunies sous un point de vûe indivisible ; il y auroit cependant cette différence entre Dieu & l'homme, que Dieu placé à ce point de vûe, appercevrait d'un coup d'oeil tous les objets, & que l'homme auroit besoin de les parcourir l'un après l'autre, pour en acquérir une connoissance détaillée. Mais il s'en faut beaucoup que nous puissions nous placer à un tel point de vûe. Bien loin d'appercevoir la chaîne qui unit toutes les Sciences, nous ne voyons pas même dans leur totalité les parties de cette chaîne qui constituent chaque science en particulier. Quelqu'ordre que nous puissions mettre entre les propositions, quelqu'exactitude que nous cherchions à observer dans la déduction, il s'y trouvera toujours nécessairement des vuides ; toutes les propositions ne se tiendront pas immédiatement, & formeront pour ainsi dire des groupes différens&desunis⁷⁰.

Diderot et D'Alembert, qui utilisent des images différentes en offrant une pluralité des perspectives d'interprétation de l'*Encyclopédie*, partageaient la conception de la « chaîne de l'être », variation de l'image de l'échelle, relancée par Leibniz. La chaîne de Leibniz était fondée sur la loi de continuité qui excluait l'existence de tout saut naturel, nous trouvons sa formulation dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (écrits en 1703 mais publiés seulement en 1765). L'image de la « chaîne de l'être⁷¹ » doit sa fortune, dans le siècle des Lumières, surtout à la renonciation à toute dimension supranaturelle ou extranaturelle de caractère métaphysico-théologique, dimension encore impliquée par l'image de l'échelle de Lulle. La deuxième raison de son succès est l'accueil favorable des naturalistes puisqu'elle indiquait aussi les corps intermédiaires⁷². La nouvelle version de l'échelle sous forme de chaîne, utilisée aussi par Diderot et D'Alembert, énonçait toutefois aussi son dépassement : elle faisait immédiatement soupçonner que la nature était un territoire bien plus complexe et charpenté par rapport à celui mis en image par une ligne droite⁷³.

De nouvelles images émergent pendant le dix-huitième siècle et dans l'*Encyclopédie* même témoignent en même temps du changement philosophique en cours, à côté d'une nouvelle affirmation des sciences de la vie, et de la recherche de métaphores qui pouvaient correspondre au modèle de la nature qui allait s'affirmer à travers les débats et les nouvelles recherches de Buffon et Linné. La nouvelle image qui s'impose au XVIII^e siècle est celle de la carte, qui permet d'abandonner le parcours obligé de l'échelle et de la chaîne puisque elle présente un territoire à deux dimensions

⁷⁰ D'Alembert, art. « Éléments des sciences », *Encyclopédie*, t. V, p.491.

⁷¹ Sur la métaphore de la chaîne de l'être voir A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, 1936.

⁷² Cf. G. Barsanti, *La Scala, la Mappa, l'Albero*, ouvr. cit., p.12.

⁷³ *Ivi*, p.18.

qu'on peut virtuellement parcourir dans toutes les directions et où il n'y a ni point de partance ni point d'arrivée, ni une orientation préétablie⁷⁴.

En effet, si nous suivons le discours de D'Alembert, le passage de la métaphore de l'arbre au labyrinthe marque la possibilité de s'égarer et sert à poser le problème de l'ordre des connaissances que l'arbre ne permet pas d'exploiter. Le passage ultérieur toutefois ouvre une nouvelle possibilité de s'orienter dans le savoir et, en changeant de point de vue, ou grâce à un regard plongeant sur le labyrinthe, on peut disposer d'une vue générale et donc retrouver la route. D'Alembert passe de ce point à la métaphore de la Mappemonde :

qui doit montrer les principaux pays, leur position & leur dépendance mutuelle, le chemin en ligne droite qu'il y a de l'un à l'autre ; chemin souvent coupé par mille obstacles, qui ne peuvent être connus dans chaque pays que des habitants ou des voyageurs, & qui ne sauraient être montrés que dans des cartes particulières fort détaillées. Ces cartes particulières seront les différents articles de notre Encyclopédie, & l'arbre ou système figuré en sera la mappemonde⁷⁵.

D'Alembert utilise cette image rassurante de la mappemonde et, bien qu'incomplète, elle est douée d'une orientation et de la confiance que les vides pourraient être comblés, comme les parties inconnues de la géographie du monde pouvaient être complétées grâce aux voyageurs et aux cartographes. Mais la difficulté de connaître toutes les nuances des objets de la nature, c'est-à-dire de combler les vides dans les cartes de la connaissance de la nature, est marquée par le passage par la métaphore des objets de la connaissance comme des rochers qui percent la surface de la mer⁷⁶ déjà utilisée par Diderot dans le *Prospectus*⁷⁷ et qui sera reprise dans l'article « Encyclopédie » après avoir souligné les divers ordres possibles qu'on peut donner au savoir. La chose que les deux directeurs de l'*Encyclopédie* essayent de montrer est encore une fois le fait que les sciences ont des limites et que le projet encyclopédique en a aussi, les schémas mêmes qu'ils pouvaient tracer pour donner au lecteur une idée complète du domaine entier du savoir n'auraient jamais pu comprendre tous les liens existants en nature. Toutes ces

⁷⁴ Cf. *Ivi*, p.50.

⁷⁵ D'Alembert, *Discours préliminaire*, p. XV.

⁷⁶ « L'arrangement le plus naturel seroit celui où les objets se succéderaient par les nuances insensibles qui servent tout à la fois à les séparer & à les unir. Mais le petit nombre d'êtres qui nous sont connus, ne nous permet pas de marquer ces nuances. L'Univers n'est qu'un vaste Océan, sur la surface duquel nous apercevons quelques îles plus ou moins grandes, dont la liaison avec le continent nous est cachée. » *Ibidem*.

⁷⁷ « Sur cette mer d'objets qui nous environne, s'il n'en paraît quelques-uns, comme des pointes de rochers, qui semblent percer la surface & dominer les autres, ils ne doivent cet avantage qu'à des systèmes particuliers, qu'à des conventions vagues & à certains événements étrangers à l'arrangement physique des êtres, & aux vraies institutions de la philosophie. » Diderot, DPV, V, p. 91.

limites devaient surtout mettre en garde de toute tentation de remplir les vides à travers la déduction et le schéma lui-même. Les liaisons entre les objets de la nature, cette mer qui sépare les rochers des connaissances sûres constitue un domaine dont il faut admettre l'ignorance et, en même temps, en entreprendre le travail de découverte. C'est une admission d'ignorance et de circonspection nécessaire pour éviter de rendre certain ce qui appartient au domaine de la supposition.

L'univers ne nous offre que des êtres particuliers, infinis en nombre, & sans presque aucune division fixe et déterminée il n'y en a aucun qu'on puisse appeler ou le premier ou le dernier ; tout s'y enchaîne & s'y succède par des nuances insensibles ; & à travers cette uniforme immensité d'objets, s'il en paraît quelques-uns qui, comme des pointes de rochers, semblent percer la surface & la dominer, ils ne doivent cette prérogative qu'à des systèmes particuliers, qu'à des conventions vagues, qu'à certains événements étrangers, & non à l'arrangement physique des êtres & à l'intention de la nature⁷⁸.

L'encyclopédiste ne dispose pas des mêmes liaisons qu'un architecte dans ses projets. Selon Diderot, ce dernier peut introduire seulement les variations qui ne brisent pas de bornes du projet ; au contraire, quel que soit le critère choisi par les encyclopédistes – les facultés de l'âme, les objets de la curiosité, le luxe ou la nécessité, la science générale qui peut être divisée en science des choses et des signes ou en science des concrets et des abstraits... – bien que rationnel, ne pourra jamais bannir l'arbitraire de son sein⁷⁹. Sur ce point, le philosophe insiste et accentue le grand nombre d'objets, dont l'univers est constitué, qui peuvent donc être connus et sur l'impossibilité que cette tâche puisse être remplie : l'entier enchaînement qui existe entre les objets ne sera peut-être jamais entièrement transparent à la raison humaine.

Dans ce passage, Diderot accentue la pluralité d'organisations possibles et aussi le manque d'éléments pour établir si l'une d'entre elles est meilleure ; il montre aussi qu'en réalité il est extrêmement prétentieux d'établir un schéma fixe, puisque nous ne connaissons pas tous les anneaux de la grande chaîne de l'être et la découverte d'un seul nouvel élément peut toujours modifier l'ordre général. En même temps, si l'univers est comparable à une machine, sa description peut être entamée par n'importe quelle partie, elle sera plus précise et détaillée selon notre degré de connaissance des liaisons entre les parties. « L'univers », poursuit Diderot, « soit réel soit intelligible a une infinité de points de vue sous lesquels il peut être représenté, & le nombre de systèmes possibles

⁷⁸ Diderot, « Encyclopédie », DPV, VII, p. 210-211.

⁷⁹ « Tout ce que nous savons ne découle-t-il pas de l'usage de nos sens & de celui de notre raison ? N'est-il pas ou naturel ou révélé ? Ne sont-ce pas ou des mots, ou des choses, ou des faits ? Il est donc impossible de bannir l'arbitraire de cette grande distribution première. » Diderot, « Encyclopédie », DPV, VII, p. 210.

de la connaissance humaine est aussi grand que celui de ces points de vue⁸⁰ ». Or, revenons un moment sur la définition de « Scepticisme Académique » donnée par E. de Olaso, centrée sur l'incertitude de premiers principes de l'être et de la connaissance, accompagnée par une aiguë conscience des limites de la connaissance humaine⁸¹. Les réflexions qui suivent les deux métaphores, les objets de notre connaissance en tant que points des rochers qui percent la surface de la mer et de l'univers comme une machine infinie en tous sens, nous semblent porter précisément sur ces deux points : l'incertitude des principes et les limites de notre connaissance.

Le seul [point de vue], d'où l'arbitraire serait exclu, c'est comme nous l'avons dit dans notre *Prospectus*, le système qui existait de toute éternité dans la volonté de Dieu. Et celui où l'on descendrait de ce premier être éternel, à tous les êtres qui dans le temps émanèrent de son sein, ressemblerait à l'hypothèse astronomique dans laquelle le philosophe se transporte en idée au centre du soleil, pour y calculer les phénomènes des corps célestes qui l'environnent⁸².

L'avantage de cette perspective, reconnaît Diderot, est celui « de la simplicité & de la grandeur⁸³ », mais elle a un défaut essentiel, si l'on considère que l'*Encyclopédie* est un ouvrage composé par des philosophes et destiné à l'humanité en général (« tous les hommes & à tous les temps »). Un autre avantage est que cette perspective est liée à la théologie chrétienne dont Diderot met en évidence les sacrifices qu'elle exige et les récompenses qu'elle promet face aux « connaissances que le chrétien en reçoit » et elle devient une formule vide de sens du point de vue de la connaissance de l'univers.

Selon Diderot, une théorie qui reflète l'ordre métaphysico-théologique de l'univers, telle que la philosophie de système proposait et qui pouvait être parfaitement exprimée dans la métaphore de l'arbre, probablement ne serait pas avantageuse « car quelle différence y aurait-il entre la lecture d'un ouvrage où tous les ressorts de l'univers seraient développés, & l'étude même de l'univers⁸⁴ » ? Diderot la configure comme un ouvrage similaire qui serait impossible à écrire et, même si elle a été écrite, elle ne pourra pas se soustraire « à la témérité de nos doutes & de nos objections⁸⁵ ». La raison est que « la perfection absolue d'un plan universel ne remédierait point à la

⁸⁰ *Ivi*, p. 211.

⁸¹ « "Academic scepticism" denotes uncertainty regarding the first principles of being and knowing, accompanied by an acute consciousness of what was then known as "the limits of human knowledge" ». E. de Olaso, « The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », dans *Scepticism in the Enlightenment*, ouvre. Cit., p.134. Cette définition nous semble résumer les deux principes sceptiques que Locke avait accueillis dans sa pensée.

⁸² Diderot, « Encyclopédie », DPV, VII, p. 211.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p.212.

faiblesse de notre entendement », l'imperfection qui caractérise notre condition d'êtres humains et ne nous permet qu'une connaissance fondée sur une métaphysique telle que Diderot la définit dans son article, à savoir des notions très générales mais non absolues et une connaissance du monde qui sera toujours partielle et fragmentaire, bien que, grâce à notre effort, nous puissions remplir les vides et l'améliorer.

En ce sens et s'en tenant seulement à la définition que nous avons rappelé avant, nous trouvons des éléments de scepticisme introduits dans la conception générale de l'*Encyclopédie*. Il s'agit de positions qui caractérisent aussi l'empirisme et qui probablement viennent de cette tradition. Toutefois il nous semble révélateur non de la provenance ou de la source de ces concepts, mais plutôt du fait que Diderot n'était pas à proprement parler un empiriste. Cependant quand on déplace le point de vue de la connaissance et on va rapporter tout à l'homme, les bases mêmes du système ne peuvent que tenir compte des limites mêmes de l'être humain, de sa capacité de connaissance et surtout du fait que cette dernière n'a de sens que par rapport à l'homme :

Si l'on bannit l'homme ou l'être pensant & contemplateur de dessus la surface de la terre, ce spectacle pathétique & sublime de la nature n'est plus qu'une scène triste & muette. L'univers se tait ; le silence & la nuit s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure et sourde. C'est la présence de l'homme qui rend l'existence des êtres intéressante⁸⁶.

Ce célèbre passage de Diderot est un moment fondamental , qui permet de comprendre la centralité que l'homme a dans sa réflexion philosophique : l'univers n'a de sens que par rapport à l'homme. Diderot et D'Alembert aussi, avec des affirmations comme celles qui précèdent, visent à rendre explicite la volonté de retrouver dans l'homme, dans la société, dans la créativité pratique, toutes les forces et les exigences précédemment recelées dans la métaphysique et dans la religion⁸⁷. En même temps la raison scientifique qui guide l'homme dans cette recherche est aussi la connaissance de ses limites et l'idéal du progrès de la connaissance et du pouvoir de la raison. Il y a toujours cette « sobriété » évoquée par le philosophe quand il était encore dans ses *Pensées philosophiques*. D'Alembert se déclarait sceptique, Diderot ne le faisait pas, mais aussi de son côté il y avait la conscience qu'il restera toujours une immense région insondable et ouverte au doute, puisque le seul savoir possible pour l'homme « est inspiré par les besoins et sa curiosité, qui est mesurée par ses seules ressources et ses bornes indépassables, qui s'alimente et se corrige enfin par les seules forces de la

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cf. F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia. Il capolavoro dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1963, p. 100.

raison⁸⁸ ». La présence de l'homme rend l'existence des êtres intéressante, mais l'homme, le philosophe, ne peut pas « se transporter en idée au centre du soleil », il ne peut que partir de son point de vue, de sa position dans l'univers et mettre au centre ses facultés principales. Alors le discours philosophique et scientifique proposé par les Lumières offre bien un discours de vérité pour l'homme, mais elle est une vérité possible, provisoire à laquelle manque la systématisation et la garantie d'unité et de continuité que les principes ontologiques pouvaient conférer au savoir. L'homme des Lumières est conscient de « rares splendeurs et toutes les misères du discours de l'homme⁸⁹ ».

L'arbre encyclopédique assumera cette forme qui n'est pas entièrement arbitraire et qui peut rendre compte de l'unité dynamique et en continuelle évolution de la science :

il n'en est pas d'une science ainsi que de l'univers. L'univers est l'ouvrage infini d'un Dieu. Une science est un ouvrage fini de l'entendement humain. Il y a des premiers principes, des notions générales, des axiomes donnés. Voilà les racines de l'arbre. Il faut que cet arbre se ramifie le plus qu'il sera possible ; qu'il parte de l'objet général comme d'un tronc ; qu'il s'élève d'abord aux grandes branches ou premières divisions ; qu'il passe de ces maîtresses branches à de moindres rameaux ; & ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il se soit étendu jusqu'aux termes particuliers qui seront comme les feuilles & la chevelure de l'arbre. Et pourquoi ce détail serait-il impossible ? chaque mot n'a-t-il pas sa place, ou, s'il est permis de s'exprimer ainsi, son pédicule & son insertion ? Tous ces arbres particuliers seront soigneusement recueillis⁹⁰.

L'arbre, donc, semble se développer parfaitement des racines aux branches et feuilles, selon un ordre qui va du général au particulier. Un arbre qui n'a pas la vigueur de celui de Descartes ni les caractéristiques propres de cette image ancienne de la connaissance qui, nous l'avons vu, avait été utilisée par Lulle avant Bacon et dont on peut suivre l'histoire jusqu'à l'antiquité. L'arbre de Diderot est une plante en expansion qui comprend des « arbres particuliers » ; elle est en fin de compte une image insuffisante que le philosophe n'hésite pas à abandonner en faveur d'une autre plus apte à offrir un système général du *Dictionnaire raisonné* qui correspondait réellement au projet encyclopédique, qui offrait au lecteur une variété de connaissances et une liberté d'en jouir en se « promenant » et traversant l'œuvre grâce aux renvois ou à une recherche toute personnelle qui pouvait sauter de mot en mot pour construire des parcours de sens. Une image géographique sera alors plus proche de cette conception d'encyclopédie et de son usage :

⁸⁸ Cf. M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit. p.355.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Diderot, art. « Encyclopédie », DPV, VII, p. 216.

pour présenter les mêmes idées sous une image plus exacte, l'ordre encyclopédique général sera comme une mappemonde où l'on ne rencontrera que les grandes régions ; les ordres particuliers, comme des cartes particulières de royaumes, de provinces, de contrées⁹¹.

Une carte orientée est une image qui peut être parcourue dans toutes les directions et qui nous permet d'avoir une idée de l'ensemble ou du détail selon l'échelle qu'on utilise. D'Alembert aussi avait choisi la mappemonde comme image efficace pour figurer le projet encyclopédique. Diderot, comme l'on voit, n'a pas abandonné dans l'*Encyclopédie* la figuration de la connaissance comme domaine où l'on peut suivre différentes voies, telles qu'il les avait décrites dans *La promenade du sceptique* et il maintiendra, dans son travail d'écriture des articles d'histoire de la philosophie, une approche historique du savoir philosophique qui nécessairement introduit des éléments de relativisation⁹². Diderot semble accumuler d'autres métaphores qui deviennent de plus en plus ouvertes et, à côté de l'ordre alphabétique, donc de l'arbitraire, elles dévoilent l'insuffisance de tout système figuré, qui ne pourra jamais ni se substituer à l'étude concrète de l'univers naturel et de l'homme⁹³, ni se transformer en système :

Il en est de la formation d'une *encyclopédie* ainsi que de la fondation d'une grande ville. Il n'en faudrait pas construire toutes les maisons sur un même modèle, quand on aurait trouvé un modèle général, beau en lui-même & convenable à tout emplacement. L'uniformité des édifices, entraînant l'uniformité des voies publiques, répandrait sur la ville entière un aspect un aspect triste & fatigant. Ceux qui marchent ne résistent point à l'ennui d'un long mur, ou même d'une longue forêt qui les a d'abord enchantés⁹⁴.

L'œuvre de Chambers pouvait être considérée comme un exemple d'application d'une méthode unique et d'homogénéité stylistique, mais, selon Diderot, un ouvrage avec ces caractéristiques n'aurait été ni efficace ni agréable pour le lecteur. Ainsi, pour Diderot,

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² « L'*Histoire de la philosophie* n'est en effet à bien des égards que la suite de la *Promenade du sceptique*, dont la rédaction est contemporaine des premiers travaux encyclopédiques de Diderot. Les deux ouvrages sont bien différents dans la forme, mais ils se ressemblent au fond. L'*Histoire de la philosophie* est une promenade dans le monde vrai de la philosophie, alors que les *Allées* conduisent le lecteur au musée imaginaire des Idées philosophiques. » J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit. p. 233. Cette observation de Jacques Proust met en évidence un aspect très pertinent concernant la question du scepticisme, puisque l'approche qu'a Diderot de l'histoire de la philosophie n'est pas un effort impartial de reconstruction, mais le philosophe offre au lecteur de l'*Encyclopédie* un regard critique sur la philosophie même. La comparaison entre les articles montre que dans le choix des philosophes et des courants philosophiques qu'il a traité aussi bien que dans la comparaison qu'il met en place entre les différentes perspectives, il vise à constituer un regard critique sur chacune. C'est aussi à travers les analyses critiques et les doutes que Diderot soulève souvent dans les articles d'histoire de la philosophie qu'il fait émerger sa pensée. En outre, dans l'*Encyclopédie* comme dans la *Promenade du sceptique* Diderot laisse coexister une pluralité d'approches philosophiques, mais cette multiplicité n'empêche pas les encyclopédistes, comme les compagnies des philosophes de l'allée des Marronniers, de vivre ensemble en paix et de s'unir dans le même combat : celui contre le fanatisme et la superstition.

⁹³ Cf. M.F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit., p.350.

⁹⁴ Diderot, art. « Encyclopédie », DPV, VII, p.218.

une encyclopédie ne peut pas avoir un seul auteur et son image ne peut plus être représentée avec un schéma en deux dimensions. L'image de l'*Encyclopédie* devient tridimensionnelle et le lecteur est invité à se promener entre les articles, à apprécier les différences qui caractérisent chaque matière, avec le même plaisir qui lui vient de la promenade dans une ville dont on peut apprécier la variation continue des édifices. Comme les digressions de Bayle dans son *Dictionnaire historique et philosophique* (digressions qui ne manquent pas dans l'*Encyclopédie*, au moins dans les articles de Diderot) « appartiennent à une stratégie générale qui promène le lecteur dans le livre comme dans une ville⁹⁵ » ; Diderot décrit le projet encyclopédique comme une ville, non par faute de méthode (c'est au contraire ce qu'il exige des autres auteurs en tant qu'éditeur), mais parce que, au-delà de tout système général de connaissance, il reconnaît la singularité de chaque objet et de chaque branche des sciences. Diderot n'oublie pas qu'un dictionnaire « est fait pour être consulté » et que pour cette raison il faut quelquefois « partir des phénomènes individuels & particuliers, pour s'élever à des connaissances plus étendues & moins spécifiques⁹⁶ » jusqu'aux axiomes, puisqu'en toute matière on a « parcouru tout l'espace qu'on avait à parcourir » seulement quand on arrive « à un principe qu'on ne peut ni prouver, ni définir, ni éclaircir, ni obscurcir, ni nier, sans perdre une partie du jour dont on était éclairé⁹⁷ » .

Diderot, qui traverse idéalement l'*Encyclopédie* avec son lecteur, prête une grande attention aux faits singuliers dont il n'oublie jamais l'importance. Nous suivons le philosophe jusqu'aux ténèbres où « l'homme de lettre, le savant & l'artiste » nous guident et que nous pouvons éclaircir seulement grâce au bon usage de la raison, car « si on ne mettait aucune borne à l'argumentation⁹⁸ » elles risqueraient de devenir très profondes. La raison, donc, est la lumière et le guide qui permettent de démontrer les vérités et de dévoiler les erreurs, mais elle nous apprend aussi à douter et à attendre. C'est la Patience qui caractérise le sceptique, philosophe qui suspend le jugement lorsque il n'est pas possible d'en formuler de certain, qui utilise le doute comme outil critique pour éviter que la raison, surtout quand il s'agit de métaphysique, soit abandonnée à elle-même, sans bornes, dans des abstractions qui forment des ténèbres au lieu de les dissiper :

⁹⁵ F. Markovits, *Bayle sur les traces de Sextus*, p.182 dans I. Delpla, P. de Robert (dir.), *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p.175-210.

⁹⁶ Diderot, art. « Encyclopédie », DPV, VII, p.218.

⁹⁷ *Ivi*, p. 219.

⁹⁸ *Ivi*, p. 220.

Il est donc de la dernière importance de bien exposer la métaphysique des choses, ou leurs raisons premières & générales ; le reste en deviendra plus lumineux & plus assuré dans l'esprit. Tous ces prétendus mystères tant reprochés à quelques sciences, & tant allégués par d'autres pour pallier les leurs, discutés métaphysiquement, s'évanouissent comme les fantômes de la nuit à l'approche du jour⁹⁹.

La lumière caractérise la philosophie de Diderot, de D'Alembert et des autres collaborateurs de l'*Encyclopédie*, et prédomine dans les pages qui suivent l'article « Encyclopédie ». Diderot éclaircit l'usage de divers types de renvois que le lecteur trouve dans chaque article, il parcourt à nouveau le travail qu'il a été nécessaire de faire pour rassembler dans un ouvrage d'une telle dimension et richesse des sujets traités et répond enfin aux critiques. Après avoir donné un cadre complet du *Dictionnaire critique*, le philosophe nous peint une nouvelle image qui, en quelque sorte, résume toutes les réflexions de celles qui la précèdent :

Il faut considérer un dictionnaire universel des sciences & des arts, comme une campagne immense couverte de montagnes, de plaines, de rochers, d'eaux, de forêts, d'animaux, & de tous les objets qui font la variété d'un grand paysage. La lumière du ciel les éclaire tous ; mais ils en sont tous frappés diversement. Les uns s'avancent par leur nature & leur exposition, jusque sur le devant de la scène ; d'autres sont distribués sur une infinité de plans intermédiaires ; il y en a qui se perdent dans le lointain ; tous se font valoir réciproquement¹⁰⁰.

Nous ne sommes plus face à une image d'ordre, ni à une forme minimale d'orientation et d'organisation de l'espace, comme l'était la carte ou la mappemonde que Diderot partageait avec D'Alembert, enfin nous ne sommes pas à l'intérieur d'une ville désordonnée ou d'un labyrinthe¹⁰¹ où, faute d'autres éléments, il y a au moins des allées qu'on peut suivre. Au contraire, dans l'article « Encyclopédie », Diderot nous offre cette campagne immense comme image d'une « manifestation totale du savoir¹⁰² » qu'on peut parcourir selon de différentes trajectoires. Les plans de ce cadre infini et dont l'unique chose certaine est que si tous les objets sont frappés par la lumière, ils ne sont pas tous éclairés de la même manière. Diderot, le philosophe indiscret, nous offre ici une image de totale manifestation du savoir, toutes les connaissances, toutes les découvertes et tous les secrets devraient être révélés par l'*Encyclopédie*, au moins en idéal, comme but auquel il serait souhaitable de tendre. En

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 254.

¹⁰¹ Le labyrinthe, selon la définition qui en donne Jaucourt, « est un bois coupé de diverses allées pratiquées avec tant d'art, qu'on peut s'y égarer facilement. Les charmilles, les bancs, les figures, les fontaines, les berceaux qui en font l'ornement, en corrigent la solitude, & semblent nous consoler de l'embarras qu'il nous cause. Un labyrinthe doit être un peu grand, afin que la vue ne puisse point percevoir à travers les petits carrés de bois, ce qui en ôterait l'agrément. Il n'y faut qu'une entrée qui servira aussi de sortie. » De Jaucourt, « Labyrinthe (jardinage) », *Encyclopédie*, t. IX, p. 150.

¹⁰² Cf. M. F. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe*, ouvr. cit., p. 461.

même temps, face à la variété des objets qui forment ce spectacle, ces montagnes, ces plaines, ces rochers, ces eaux, ces forêts, ces animaux et bien autres choses, on se rend compte de son ampleur, de l'impossibilité d'en cueillir tous les aspects. Le projet encyclopédique alors est d'autant plus grandiose puisque Diderot est parfaitement conscient du caractère fragmentaire du savoir auquel nous sommes condamnés et dont le philosophe doit toujours tenir compte. En effet, dans l'article « Eclectisme », il avait rappelé que les systèmes qui avaient la prétention de résumer tout le savoir, suite à une analyse attentive, avaient montré l'impossibilité d'être admis ou de rejetés complètement. Cela signifie que selon Diderot chacun des systèmes philosophiques des siècles précédents avait la capacité d'expliquer une partie de l'univers, mais la prétention d'arriver à tout expliquer avait donné des résultats décevants. Comme dans le cas des édifices qui s'écroulent, certaines parties des systèmes du passé avaient résisté, comme des matériaux survécus résidus de leurs ruines. Les philosophes éclectiques sont ceux qui recueillent ces matériaux philosophiques encore fructueux pour les utiliser dans leur travail d'interprétation du monde, non pour construire l'énième système, mais pour en faire « une cité durable, éternelle, & capable de résister aux efforts qui avoient détruit toutes les autres¹⁰³ ». Ce qui fait la différence est la méthode de construction, autrement dit les éclectiques cultivent la philosophie expérimentale, capable d'observer la nature et de tenir en juste considération l'expérience. Mais la méthode des éclectiques n'est pas encore satisfaisante selon Diderot, puisque leur entreprise est encore trop ambitieuse par rapport aux capacités de connaissance humaines. Il observe, en effet, qu'il fallait :

s'assurer par la combinaison [des matériaux philosophiques], qu'il était absolument impossible d'en former un édifice solide & régulier, sur le modèle de l'univers qu'ils avoient devant les yeux : car ces hommes ne se proposent rien de moins que de retrouver le portefeuille du grand Architecte & les plans perdus de cet univers ; mais le nombre de ces combinaisons est infini¹⁰⁴.

Bien sûr, pour revenir à la métaphore de la campagne, la lumière touche tout objet, mais le paysage est vaste et infini et toute tentative de le « cartographier » est destinée à se trouver face à face avec les vides, la mer qui couvre ces espaces entre les petites rochers de notre connaissance, en somme les limites de notre recherche. Néanmoins, l'éclectisme est pour Diderot la voie intermédiaire qui permettra à la connaissance d'avancer. Il faudra rassembler les efforts de l'éclectisme expérimental, « qui consiste à

¹⁰³ Diderot, art. « Eclectisme », DPV, VII, p. 80.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 81.

rassembler les vérités connues & les faits donnés, & à en augmenter le nombre par l'étude de la nature¹⁰⁵ » et de l'éclectisme systématique :

qui s'occupe à comparer entre elles les vérités connues & à combiner les faits donnés, pour en tirer ou l'explication d'un phénomène, ou l'idée d'une expérience [...] celui des hommes de génie ; celui qui les réunira, verra son nom placé entre les noms de Démocrite, d'Aristote & de Bacon¹⁰⁶.

Si les éclectiques modernes, ainsi partagés, seront favorisés et non contrariés par l'intolérance, par l'habitude d'autant de bons esprits à s'occuper des disputes religieuses, par l'indigence dans laquelle sont souvent jetés les hommes de génie et par la négligence des gouvernements qui négligent les arts utiles¹⁰⁷, on n'arrivera pas à « retrouver le portefeuille du grand Architecte & les plans perdus de cet univers¹⁰⁸ », mais au moins on parviendra à une connaissance plus solide et moins incomplète.

Enfin, il ne faut pas oublier que cette image de la campagne est choisie par Diderot à l'intérieur d'un paragraphe dédié au style de l'*Encyclopédie*. Cela nous rappelle l'attention fondamentale du philosophe à la singularité de chaque matière qui doit être traitée de manière adéquate et une attention au lecteur qui doit être en état d'entendre le texte. Deuxièmement, ce que Diderot dit à propos du style nous rappelle qu'il ne considère jamais la constitution du savoir et de l'*Encyclopédie* d'un point de vue différent de celui de l'homme.

Si l'*Encyclopédie* est une campagne, les modulations de la lumière qui donnent une certaine visibilité, clarté et définition aux objets, dépendent aussi de la position de l'homme, voire de ses auteurs. Comme il l'avait dit, nous ne pouvons pas comprendre l'univers d'un point de vue extérieur (encore une fois, celui des plans perdus), mais toujours d'une perspective qui est singulière et consciente de sa position, peut s'efforcer de corriger les erreurs, améliorer et progresser. L'effort des encyclopédistes n'est donc pas superflu, bien qu'en définitive la ville de ces éclectiques soit destinée à être un chantier toujours ouvert. Ainsi Diderot pouvait-il affirmer :

il m'est démontré qu'en vingt ans de tems il en sortirait cinquante volumes *in-4°*, où l'on trouverait à peine cinquante lignes inutiles ; les inventions dont nous sommes en possession, se perfectionneraient ; la communication des lumières en ferait nécessairement naître de nouvelles, & recouvrer d'anciennes qui se sont perdues ; & l'État présenterait à quarante malheureux citoyens qui se sont épuisés de travail, & à qui il reste à peine du pain pour eux & pour leurs enfants, une ressource honorable & le moyen de continuer à la société des services plus grands peut-être encore que ceux

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cf. *Ivi*, p. 82.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 81.

qu'ils lui ont rendus, en consignait dans des mémoires les observations précieuses qu'ils ont faites pendant un grand nombre d'années. De quel avantage ne serait-il pas pour ceux qui se destineraient à la même carrière, d'y entrer avec toute l'expérience de ceux qui n'en sortent qu'après y avoir blanchi ? Mais faute de l'établissement que je propose, toutes ces observations sont perdues, toute cette expérience s'évanouit, les siècles s'écoulent, le monde vieillit, & les arts mécaniques restent toujours enfants¹⁰⁹.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 84-85.

6. *Encyclopédie et Dictionnaire historique et philosophique : le rapport avec la pensée de Pierre Bayle.*

Pierre Bayle fut le précurseur des Lumières¹, ses idées furent vulgarisées et déformées par leur longue circulation, en subissant une évolution vers les formes extrêmes de l'incrédulité. En outre, il fut la référence indispensable dans la rédaction d'un dictionnaire (il ne faut pas oublier qu'à côté de son *Dictionnaire Historique et Critique*, le philosophe de Rotterdam fut aussi l'auteur de la *Préface* de la première édition du *Dictionnaire universel* de Furetière). Cependant, l'œuvre de Bayle a été considérée par les philosophes des Lumières avec une certaine ambiguïté, son rayonnement se réfractait, s'affaiblissait ou se concentrait au gré sur de divers tempéraments et de diverses tendances des philosophes². En même temps le *Dictionnaire* constituait une sorte d'« arsenal » où il était possible de trouver les argumentations les plus efficaces et un vrai modèle d'usage critique de la raison, mais son style était considéré vieilli et désormais sans attrait pour le public du XVIII^e siècle.

6.1 Deux conceptions différentes du dictionnaire.

Le continuel progrès dans le domaine de la connaissance rend un dictionnaire, ainsi qu'une encyclopédie, une œuvre sujette à perfectionnement et à mise à jour continuelle et nécessaire. Pierre Bayle était déjà conscient qu'un dictionnaire ne pouvait jamais être considéré définitivement achevé, contre toute conception du savoir fondé sur l'idée d'*auctoritas*. Un dictionnaire est un chantier perpétuellement ouvert aux additions, aux corrections et aux améliorations ; pour cette raison, cette forme particulière de livre avait attiré l'intérêt du philosophe, qui s'occupait depuis sa jeunesse de l'erreur et de la faiblesse de la raison humaine³. Son intérêt pour l'amélioration du savoir transmis à travers la forme du dictionnaire l'avait conduit à réaliser son *Dictionnaire historique et critique* (première édition parue en 1697), travail qui avait

¹ Cf. P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, p. 16.

² *Ivi*, p. 358.

³ Cf. L. Bianchi, *Bayle, i dizionari e la storia*, dans *Progetto di un Dizionario critico* tr. it. de P. Bayle, *Projet d'un Dictionnaire critique*, Bibliopolis, Napoli, 1987, p. 14-25.

comme fin précisément de corriger les erreurs du *Dictionnaire* de Moreri⁴ et les fautes d'autres dictionnaires historiques. Redresser les erreurs du passé pour diffuser le savoir, inviter le public de la « République des Lettres » à une érudition active, à cribler toujours leurs informations et à s'interroger constamment sur les œuvres consultées étaient les fins du travail de Bayle.

La même conscience du progrès continu, devenu élément de base de la pensée philosophique des Lumières, explique l'effort de Diderot et de ses collaborateurs pour réaliser l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dans un temps relativement bref⁵. Bien qu'ils fussent déterminés à recueillir tout le savoir de leur époque, Diderot et ses collaborateurs avaient outrepassé l'idéal des siècles précédents dans lesquels on considérait possible de réunir dans une œuvre la totalité du savoir. À la différence du philosophe de Rotterdam, à la base de l'*Encyclopédie* il y a une volonté de construire un savoir nouveau, positif, fondé sur la nouvelle philosophie empirique.

Par conséquent, Diderot et les encyclopédistes avaient reconnu l'importance révolutionnaire de la pensée de Bayle, mais comme déjà Leibniz⁶, ils ne partageaient pas la méthode utilisée dans son *Dictionnaire historique et critique*. Tant Leibniz que les Lumières considéraient très estimable l'intention critique et le but positif de diffuser la connaissance poursuivis par Bayle, mais ils mettaient l'accent sur le fait que ces propos dignes d'éloge avaient été abîmés par son acharnement dans les polémiques et dans la tentative de donner des épreuves de chaque faute de Moreri. En outre, les philosophes n'appréciaient pas la prolixité des articles, où à la bréveté de la définition correspondait une excessive longueur des remarques. La masse énorme des détails, des sources, des arguments qui s'enchevêtraient dans les articles du *Dictionnaire* de Bayle ne permettait pas au lecteur d'arriver à l'essentiel. Ainsi, selon Diderot :

le temps a émoussé notre goût sur les questions de critique & de controverse, a rendu insipide une partie du Dictionnaire de Bayle. Il n'y a point d'auteur qui ait tant perdu

⁴ Il avait affirmé en effet dans le *Projet d'un dictionnaire critique* « Je me suis mis en tête de compiler le plus grand recueil qu'il me sera possible des fautes qui se rencontrent dans les Dictionnaires », p. 2. Le dictionnaire de Moreri n'était pas l'unique pris en considération par Bayle, mais le plus répandu dans la « République des Lettres », public auquel Bayle s'adressait et qui explique aussi la raison de la recherche des erreurs et la liberté qu'inspirait ce travail.

⁵ Cf. Diderot, art. « Encyclopédie », DPV, VII, p. 182.

⁶ G.W. Leibniz, *Beilage, Bayle's Dictionnaire betreffend* dans *Die Philosophischen Schriften* pour une analyse des critiques de Leibniz à Bayle Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960 et H. Bouchilloux, « Note sur Bayle et Leibniz: la conformité de la foi avec la raison » dans I. Delpha, P. de Robert (dir.), *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 139-142.

dans quelques endroits, & qui ait plus gagné dans d'autres. Mais tel a été le sort de Bayle, qu'on juge de ce qui serait arrivé à l'*encyclopédie* de son temps.⁷

Le goût pour les controverses du siècle précédent est désormais dépassé, mais aussi le style du *Dictionnaire* sans doute ne correspondait pas au goût d'une époque qui appréciait la clarté et l'ordre, de même que la capacité d'intéresser et d'émouvoir le lecteur⁸. On ne peut pas affirmer que Bayle n'ait pas prêté une certaine attention à son lecteur⁹, mais l'énorme espace que les remarques, l'excès d'érudition, la polémique occupent est désormais abandonné en faveur d'un examen clair et exhaustif, et d'une attitude critique qui pendant le XVIII^e siècle fut toujours accompagnée d'un côté constructif. Néanmoins, entre le *Projet d'un Dictionnaire* et le *Dictionnaire historique et critique*, le programme de Bayle avait changé, et au travail d'historien il avait associé une dimension critique de vaste portée qui touchait des questions philosophiques et théologiques aussi, aspect qu'on retrouve encore dans l'*Encyclopédie* bien qu'ici le résultat ne veuille pas être l'abaissement pyrrhonien de la raison.

D'Alembert et Diderot étaient, en effet, conscients de la nécessité que leur *Encyclopédie* respectât les exigences d'usage : chaque article devait être en même temps le plus complet et le plus précis possible, mais doué d'une certaine efficacité qui tînt compte de son utilisation. Sous cet aspect, le projet de Bayle était dépassé dans son style et dans sa forme de réalisation.

Mais l'*Encyclopédie* était aussi une œuvre de critique de la tradition tant dans le domaine du savoir et des sciences, que pour ce qui concerne l'histoire des peuples et des mythes transmis. Sous cet aspect Bayle, avec Fontenelle, ont contribué à l'affirmation d'une nouvelle science historique dont l'érudition et l'attitude critique sont les caractéristiques du travail de crible des textes classiques, mais aussi des travaux des

⁷ Diderot, DPV, VII, p. 184.

⁸ Voir par exemple ce qu'avait écrit Buffon dans son *Discours prononcés dans l'Académie française par M. de Buffon le 25 août 1753*, V. Brunet (Paris), 1761 « Pour bien écrire, il faut donc posséder pleinement son sujet ; il faut y réfléchir assez pour voir clairement l'ordre de ses pensées, et en former une suite, une chaîne continue, dont chaque point représente une idée ; et, lorsqu'on aura pris la plume, il faudra la conduire successivement sur ce premier trait, sans lui permettre de s'en écarter, sans l'appuyer trop inégalement, sans lui donner d'autre mouvement que celui qui sera déterminé par l'espace qu'elle doit parcourir. C'est en cela que consiste la sévérité du style ; c'est aussi ce qui en fera l'unité et ce qui en réglera la rapidité, et cela seul aussi suffira pour le rendre précis et simple, égal et clair, vif et sulvi, » p. 18-19. Buffon avait affirmé aussi que « Les ouvrages bien écrits seront les seuls qui passeront à la postérité : la quantité des connaissances, la singularité des faits, la nouveauté même des découvertes ne sont pas de sûrs garants de l'immortalité » *Ivi*, p. 23, il nous semble que cette observation peut compléter le jugement de Diderot sur Bayle, puisqu'elle exprime de manière articulée le problème du vieillissement du style.

⁹ « Or comme un Dictionnaire historique doit servir de bibliothèque aux ignorants, il faut faire en sorte que les lecteurs y trouvent assez de clarté pour entendre dans d'autres secours ce qu'on y raconte » Bayle, *Préface aux Remarques critiques sur la nouvelle édition du Dictionnaire Historique de Moréri*, p. 376.

auteurs contemporains. Ils ne pouvaient alors qu'être des points de références et des sources de la volonté de répandre la lumière de la raison dans tous les domaines de la connaissance, de démystifier et de se délivrer de toutes les croyances et superstitions¹⁰.

Dans le domaine historique, le pyrrhonisme de Bayle peut être considéré à juste titre comme une précaution qui n'empêche pas la possibilité de recourir à des critères de vérité pour établir la crédibilité des faits¹¹. Les critères sont la validité et fiabilité des faits, soit la séparation entre les faits historiques et leurs interprétations, un programme décidément anti-idéologique qui permettait à son auteur une tolérance religieuse et philosophique justifiée par sa méthode et son critère de vérité. Les nombreuses preuves et les longues citations que Bayle fournit dans ses articles, l'examen minutieux des raisons, toutes les objections qu'il expose dans chaque article et les antinomies qu'il s'efforce de révéler sont essentiels à son travail de correction des erreurs. En outre, dans son exercice d'une raison sceptique et dans son rôle de censeur des erreurs d'autrui, Bayle devait se prémunir des critiques d'autrui : la seule manière était garantir la solidité avec la plus grande exhaustivité possible et la prévention des éventuelles objections.

La méthode de Bayle, tellement essentielle aux fins de l'auteur, fut considérée par Diderot comme un exemple de pyrrhonisme outré qu'il était mieux de refouler. En effet, Diderot s'interroge de manière rhétorique dans l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » : « quelles sont les questions de politique, de littérature, de critique, de philosophie ancienne & moderne, de théologie, d'histoire, de logique & de morale, qui n'y soient examinées pour & contre¹² ? » Ces mots révèlent que Diderot reconnaît à Bayle le mérite qu'il avait nié à Chambers, mais il ne manque pas d'observer que « l'immensité de son érudition » est accompagnée d'un « penchant décidé au pyrrhonisme »¹³, une attitude radicale dans l'usage critique de la raison qu'il est moins disposé à accueillir positivement. Pour cette raison, dans le même article, il compare Bayle au Jupiter d'Homère « qui assemble les nuages ; au milieu de ces nuages on erre étonné & désespéré¹⁴ », ainsi l'auteur du *Dictionnaire* devient ici une espèce de divinité pyrrhonienne qui ébranle toute certitude sans nous en restituer aucune.

¹⁰ Le travail critique que Bayle avait exercé sur les sources fut, comme l'affirme E. Cassirer, une vraie révolution copernicienne. Cf. L. Bianchi, *Bayle, i dizionari e la storia*, cit. p. 68.

¹¹ Cf. L. Bianchi, *Bayle, i dizionari e la storia*, cit. p. 86.

¹² Diderot, art. « Pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 156.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

Fut-il vraiment un sceptique si outré ? Il est difficile d'établir définitivement une interprétation pour l'œuvre de Bayle. En effet, les critiques récentes en donnent encore des lectures très différentes, puisqu'ils mettent l'accent chaque fois sur un aspect différent de son œuvre - son fidéisme¹⁵, son athéisme¹⁶ ou son criticisme¹⁷ - qui en dévient la clé interprétative. Les textes bayliens, comme cela se passe souvent pour les sceptiques modernes, permettent des analyses divergentes, mais quelle que soit celle qu'on considère comme la plus indiquée, personne ne pourra nier qu'au-delà de la méthode Bayle pose des limites à son scepticisme¹⁸.

De toute façon, l'importance de la dimension critique, la disproportion entre la partie explicative de l'article et le développement des pour et des contre dans les notes nous permettent de comprendre l'étonnement et le désespoir que Diderot décrivait. Non seulement à son époque les controverses érudites n'étaient plus au centre de l'intérêt des philosophes, mais en plus l'affirmation de l'importance de la raison en matière de connaissance, la nécessité de contribuer au progrès dans tous les domaines, y compris celui des arts mécaniques, étaient le but de l'effort collectif de construction de l'*Encyclopédie*. L'exercice du doute et de l'érudition, dans les proportions qu'ils avaient dans le *Dictionnaire* de Bayle, ne pouvait pas être en consonance avec l'esprit philosophique de Diderot et de ses collaborateurs.

Ainsi, selon Diderot, dans le *Dictionnaire historique et critique*, on apprend à « ignorer ce que l'on croit savoir¹⁹ » beaucoup mieux que dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus ou dans le *Traité de la faiblesse de l'entendement humain*. Il en arrive même à affirmer qu'un article choisi de Bayle secoue nos certitudes avec plus de force que les deux œuvres entières de Sextus et Huet. Il s'agit sûrement

¹⁵ E. Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye, Nijhoff, 1963.

¹⁶ G. Cantelli, *Teologia e ateismo: saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

¹⁷ G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

¹⁸ Le seul fait qu'il soit possible d'établir une vérité historique démontre selon nous qu'il ne s'agit pas d'un scepticisme outré dans tous les domaines. Le scepticisme de Bayle nous semble regarder plutôt la capacité de la raison humaine à résoudre certaines disputes métaphysiques ou théologiques. Le philosophe de Rotterdam s'exprime explicitement sur ce sujet par exemple dans l'article « Chrysippe ». Ici Bayle prend parti contre les disputes des philosophes qui « font perdre la vérité et aux spectateurs du combat, et aux combattants », *Dictionnaire historique et critique*, t. V, p. 163. Dans la remarque (E) de l'article « Euclide » il y a une longue réflexion sur la difficulté de maintenir une dispute dans le juste milieu qui la rende utile à la recherche de la vérité et la facilité de tomber dans des subtilités qui nous plongent dans des incertitudes majeures « car dès qu'on y passe certaines bornes, on tombe dans des inutilités, et même dans des travers qui gâtent l'esprit, et qui empêchent de trouver la vérité » (cf. *Ivi*, t. VI, p. 316-319). Il est intéressant d'observer que vers la fin de cette remarque Bayle s'interroge de façon très critique sur les dialecticiens chrétiens (les nominaux, les réaux, les thomistes, les scotistes) qui selon le philosophe n'ont éclairci aucun dogme et multiplié les opinions. Ce passage nous semble très proche des critiques développées par Diderot lui-même dans l'article de l'*Encyclopédie* dédié à la Scolastique.

¹⁹ Diderot, art. « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », cit. p. 156.

d'une affirmation hyperbolique, mais il est vrai que dans son *Dictionnaire* Bayle avait adopté une technique particulière d'organisation des articles, ou pour utiliser les mots de D'Alembert, « le texte n'est que le prétexte des notes²⁰ ». Cette structure et ses proportions, comme l'a montré Lorenzo Bianchi, caractérisent l'aspect critique de l'œuvre. Les articles de Bayle, constitués d'une très concise exposition des faits qui concernent le sujet en question, sont toujours suivis d'« une longue queue de remarques²¹ » qui donnent une ampleur extraordinaire aux questions et à la discussion du contenu historique du corpus de l'article. Les remarques sont l'espace d'autonomie de l'auteur pour « avancer des réflexions morales, manifester une liberté d'esprit que d'aucuns jugeront blasphème ou obscène²² ». Contrairement à Diderot qui appréciait Bayle, surtout pour cette liberté et indépendance, D'Alembert, dans l'article « Dictionnaires historiques », reprochait au philosophe les parties qui pouvaient blesser la religion et les mœurs. Cependant le jugement de D'Alembert était plus articulé et dans le même article il s'efforçait de rendre justice à Bayle, par exemple en justifiant le choix de nommer de nombreux auteurs peu connus en dépit des grands, puisqu'il avait compris que « le *dictionnaire* de Bayle (en tant qu'historique) n'était que le supplément de Morery » et que « Bayle n'est censé avoir omis que les articles qui n'avoient pas besoin de correction ni d'addition²³ ». D'Alembert entendait donc éclairer le lecteur de son époque, un peu prévenu sur cet aspect essentiel pour comprendre le *Dictionnaire historique et critique*.

Le jugement de Diderot et celui de D'Alembert sur l'œuvre de Bayle étaient très différents, cependant les deux convergeaient à propos du manque d'ordre de son *Dictionnaire*. Même si les Lumières n'avaient pas une idée rigide de l'organisation du savoir, ils reconnaissaient l'existence d'un ordre dans les rapports entre les choses et un fondement dans la ressemblance²⁴. L'idée métaphysique d'ordre et d'enchaînement était à la base de tout le projet de l'*Encyclopédie*, l'opposé du dédale des articles bayliens. Le projet encyclopédique était construit sur la base d'une stratification d'ordres, selon les différents critères d'organisation du savoir qui étaient possibles, résumés dans le grand « Système figuré des connaissances humaines » affiché au début

²⁰ *Ibidem*.

²¹ L. Bianchi, « Du *Dictionnaire* de Bayle à l'*Encyclopédie* : la remarque et l'ordre », dans *Corpus, revue de philosophie* 51, 2007, p. 31.

²² *Ibidem*.

²³ D'Alembert, *Encyclopédie*, art. « Dictionnaires historiques », t. IV, p. 967.

²⁴ « La notion métaphysique d'ordre constitue dans le rapport ou la ressemblance qu'il y a, soit dans l'arrangement de plusieurs choses successives », auteur anonyme, art. « Ordre », p. 595.

du premier tome, mais expliqués plus exhaustivement par Diderot dans l'article « Encyclopédie ».

Pour ce qui concerne l'ordre intérieur à chaque article, dans leur forme Diderot n'exige pas une standardisation des collaborateurs dans la forme des articles, mais il souligne qu'il est toujours nécessaire d'établir une certaine harmonie et, s'il est nécessaire, une hiérarchie aussi, puisqu'« il y a défaut dans l'ordre, toutes les fois qu'une chose n'est pas à la place que les règles lui destinent²⁵ ». Cette stratégie permettait au lecteur de trouver ce qu'il cherchait dans le *Dictionnaire raisonné*, mais aussi de construire une connaissance relationnelle où chaque objet est pensé en rapport aux autres qui le déterminent, chaque définition est donnée en liaison avec un ensemble d'autres définitions qui s'expliquent réciproquement.

Dans l'article « Ordre » en métaphysique, l'auteur²⁶ donne à cette notion une valeur qui va au-delà de l'organisation, puisqu'il en fait le présupposé d'une critique bien conduite²⁷. D'Alembert aussi, en effet, définissait le jugement comme :

l'action de l'esprit qui prend son parti sur une chose après l'avoir examinée, & qui prend ce parti pour lui seul, souvent même sans le communiquer aux autres ; au lieu que décider suppose un avis prononcé, souvent même sans examen²⁸

Pour juger, un examen de l'objet qu'on essaye d'évaluer était donc nécessaire, il faut donc comprendre avant de juger et comprendre, comme éclaircit Diderot dans son article :

c'est apercevoir la liaison des idées dans un jugement, ou la liaison des propositions dans un raisonnement. Ainsi cet acte de l'entendement doit précéder l'affirmation ou la négation. Ce que l'on *comprend* peut être vrai ou faux ; s'il est vrai, on en convient ; s'il est faux, on le nie²⁹.

De là la nécessité des divisions logiques qui permettent de connaître clairement un objet dans toutes ses parties, de n'attribuer pas au tout ce qui appartient à la partie et surtout de résoudre des questions et des disputes complexes, peu claires ou confuses³⁰. Donc, il est un ordre pour mettre en évidence tout ce qui concerne un objet, de sorte que notre connaissance puisse être formée d'une série complète d'idées non seulement de la chose, mais des liaisons et de ses rapports avec les autres idées qui lui sont reliées.

²⁵ *Ivi*, p. 596.

²⁶ L'article « Ordre » a plusieurs entrées qui correspondent aux différents domaines, par exemple la section qui traite de l'ordre en géométrie est attribuée à D'Alembert.

²⁷ D'Alembert, art. « Décider, Juger », *Encyclopédie*, tome IV, p. 668.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Diderot, art. « Comprendre », DPV, VI, p. 483.

³⁰ Cf. *Encyclopédie*, art. « Division », auteur inconnu, vol. IV, p. 1076-1077.

Mieux on connaît la connexion des choses, mieux on peut faire une bonne comparaison³¹ et ainsi juger et exercer notre critique. Diderot trace la distinction entre la connexion, c'est-à-dire « la liaison intellectuelle des objets de notre méditation³² », et la connexité, soit le lien qui se constitue entre les qualités qui sont dans les objets, et les constituant, indépendamment de notre pensée³³. L'importance d'exercer un jugement scrupuleux et attentif est d'éviter de confondre la connexion qui existe entre l'abstrait et la connexité du concret, qui doit être le fondement de la connexion et de « mettre dans les choses ce qui n'y est pas : vice opposé à la bonne dialectique³⁴ » et à un savoir solide. Toute l'attention portée au processus cognitif et à la construction d'une connaissance fondée sur le bon usage de la raison et sur le juste espace réservé à l'imagination et à la mémoire se reflète dans l'organisation des matériaux qui constituent l'*Encyclopédie*. Le souci d'ordre n'est pas alors seulement une question éditoriale, mais il est justifié par la réflexion métaphysique, logique et épistémologique, donc philosophique de Diderot, mais aussi de D'Alembert.

La difficulté dans la consultation du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle dépend du manque d'un ordre nécessaire pour la construction d'un savoir tel que les encyclopédistes le concevaient. Nous pouvons en effet parcourir l'*Encyclopédie* en suivant les renvois ou à travers la création de notre parcours originel, d'une notion à l'autre. Le *Dictionnaire* de Bayle est conçu d'une toute autre manière et pour un usage différent ; son souci est celui d'enseigner continuellement à son lecteur la complexité de l'acte de lire entre les lignes³⁵, de l'inviter toujours à traverser les paradoxes et les antinomies de la raison qui deviendront un patrimoine philosophique au XVIII^e siècle³⁶.

Il ne faut donc pas oublier à ce propos la comparaison entre les deux dictionnaires ce que D'Alembert rappelait déjà à son lecteur : le *Dictionnaire* de Bayle, à différence de l'*Encyclopédie*, était un dictionnaire historique et un supplément. Le parcours du lecteur du *Dictionnaire historique et critique* est toujours accidenté, fait qui souligne la prédominance de l'aspect de réfutation de l'œuvre, qu'on pourra décrire avec la même image que celle utilisée dans *Pensées diverses sur la comète* :

Quel étrange amas de pensées n'ai-je entassé [...] Vous remarquerez aisément dans cet Ouvrage l'irrégularité qui se trouve dans une Ville. Parce qu'une Ville se bâtit en

³¹ Diderot, art. « Comprendre », DPV, VI, p. 483.

³² Diderot, art. « Connexion & Connexité », DPV, VI, p. 486.

³³ Cf. *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. J.-M. Gros, « La place de la "République des Lettres" dans l'œuvre de Bayle : de la correspondance au Dictionnaire » dans *La raison corrosive*, cit., p. 36.

³⁶ Cf. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, cit., p. 357.

diverss termjs, et se répare tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre, on voit souvent une petite maison auprès d'une grande, une vieille auprès d'une neuve³⁷.

Bien qu'elle soit pensée pour décrire le riche ensemble des *Pensées diverses sur la comète*, cette métaphore éclaircit parfaitement les détours du lecteur qui cherche à répondre à une question à travers les articles du *Dictionnaire*. Le choix de la ville comme image de son travail permettait à Bayle de renverser l'usage cartésien de l'architecture (où l'édifice de la pensée est construit à partir de ce qui est inébranlable et élevé écartant le probable), puisque le philosophe, en promenant le lecteur dans cette cité, lui fait parcourir des voies tortueuses : les énumérations, l'exploration des argumentations ; il suit les irrégularités pour les corriger, toutes des stratégies d'écriture sceptique qui valident l'édifice par les fondements³⁸. Le premier projet des *Pensées diverses sur la comète* était celui d'écrire une lettre destinée à la publication dans le *Mercure Galant*, journal périodique dont Thomas Corneille et le neveu de Fontenelle étaient rédacteurs, mais de question en question et laissant place aux digressions, la longueur de l'ouvrage a finalement dépassé la dimension d'une lettre. La même chose se vérifia avec les remarques du *Dictionnaire historique et critique*. Même si dans ce dernier ouvrage les notes sont développées selon l'ordre du texte de l'article, il est tellement subtil que l'ordre du discours disparaît. Ainsi, le parcours du lecteur de Bayle est labyrinthique comme chez Diderot dans son *Jacques le fataliste et son maître* (voir *infra* chapitre 10). Les réfutations de Diderot aussi (*Réfutation d'Helvétius* et les *Observations sur Hemsterhuis*) nous contraignent à une lecture difficile car le commentaire du philosophe est le continuel contrepoint des affirmations des auteurs qu'il commente. Cependant, nous ne pouvons pas vraiment dire que dans l'*Encyclopédie* on est face au même type de stratégie d'écriture. Diderot aussi utilise la métaphore de la ville dans l'article « Encyclopédie » pour exprimer la nécessité d'adapter la forme de chaque article à la matière qu'il traite et, malgré l'unité commune à toutes les entrées, il insiste :

J'insiste sur la liberté & variété de cette distribution, parce qu'elle est en même temps commode, utile & raisonnable. Il en est de la formation d'une *encyclopédie* ainsi que de la fondation d'une grande ville. Il n'en faudrait pas construire toutes les maisons sur un même modèle, quand on aurait trouvé un modèle général, beau en lui-même & convenable à tout emplacement. L'uniformité des édifices, entraînant l'uniformité des voies publiques, répandrait sur la ville entière un aspect triste & fatigant. Ceux qui

³⁷ P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, §CCLXII, ouvr. cit., p. 310.

³⁸ Cf. F. Markoviz, « Bayle sur les traces de Sextus », dans *La raison corrosive*, cit., p. 182.

marchent ne résistent point à l'ennui d'un long mur, ou même d'une longue forêt qui les a d'abord enchantée³⁹.

L'image est la même que celle de Bayle, choisie par les deux pour mettre en évidence la variété et la liberté de l'organisation du texte, et donne l'idée d'un recueil de pensées ou d'articles qui n'a pas la configuration ordonnée d'un traité. Cependant, la similitude entre les deux auteurs fonctionne seulement en termes très généraux, puisqu'une interprétation attentive montre la différence entre les deux. En effet, dans ce passage de Diderot émerge explicitement la nécessité de rendre compte de la complexité en évitant l'imposition aux collaborateurs d'un modèle unique pour tous les articles. Diderot révèle la nécessité de reconnaître la singularité de chaque objet de connaissance, de manière à ce que la construction et le style de chaque article ne soient réduits à la contrainte d'une homogénéité forcée et ennuyeuse. En outre, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent, le philosophe reconnaît que plusieurs ordres sont possibles et que parfois il existe un enchaînement souvent sous-entendu dans la connexion que nous faisons entre les idées qui semblent les plus disparates. Un bon esprit, ce que le lecteur de l'*Encyclopédie* est présumé avoir⁴⁰, « saura mettre chaque chose à sa place », puisque l'excès de désordre risque de contredire l'utilité du *Dictionnaire raisonné*, qui est fait pour être consulté⁴¹ et surtout pour contribuer à la diffusion des connaissances. La variété aide à éviter l'ennui, mais des articles écrits, comme dans le *Dictionnaire* de Bayle, non seulement pour corriger les erreurs, mais aussi pour semer le doute et nous éloigner de plus en plus de l'objet principal, risquent de devenir un exercice d'érudition et de scepticisme complètement contraire aux intentions des encyclopédistes.

Si cela ne suffit pas, une telle structure contredit tous les principes de mémorisation : la division en parties est un principe d'ordre et de clarté nécessaire à la constitution du savoir. Diderot, par conséquent, exige de la méthode, un peu d'organisation et d'attention du lecteur qu'il ne veut pas « étonner » ou « égarer », mais lui apprendre quelque chose et l'inviter à la réflexion critique. Si parmi les contributions certaines s'éloignent trop de leur sphère, Diderot préfère les rejeter⁴², car il y a une

³⁹ Diderot, art. « Encyclopédie », DPV, VII, p. 218.

⁴⁰ Dans ses *Additions à la Lettre sur les sourds et muets* Diderot avait affirmé à propos du lecteur auquel son œuvre était destinée : « Les personnes qui ne lisent point pour apprendre, ou qui veulent apprendre sans s'appliquer, sont précisément celles que l'auteur de la *Lettre sur les sourds et muets* ne se soucie d'avoir ni pour lecteurs ni pour juges. Il leur conseille de renoncer à Locke, à Bayle, à Platon, et en général à tout ouvrage de raisonnement et de métaphysique » dans DPV, IV, p. 212.

⁴¹ Diderot, art. « Encyclopédie », cit. p. 219.

⁴² Cf. *Ibidem*.

« marche » dans la lecture et dans l'étude, une méthode d'invention, qui part des phénomènes individuels et particuliers pour s'élever à des connaissances plus étendues, et d'ici on peut arriver, d'étape en étape, jusqu'aux axiomes universels, évidents et indémontrables⁴³.

6.2 Distance et proximité entre Bayle et Diderot.

Les encyclopédistes n'ont pas hésité à utiliser le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle comme source ; Diderot au contraire s'en est servi de manière très limitée, d'autant que parfois les renvois à Bayle sont repris directement de la source utilisée sans que le philosophe se soit nécessairement replongé dans la lecture⁴⁴. Les critiques convergent sur le fait que l'influence de Bayle sur le travail de Diderot fut indirecte et due surtout à l'utilisation, pour la rédaction des articles d'histoire de la philosophie, du grand ouvrage de Johann-Jacob Brucker, l'*Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta* (Leipzig, première édition achevée en 1744). Il s'agit de la première histoire de la philosophie considérée digne de ce nom⁴⁵ et c'est sans doute pour sa valeur critique que ce texte fut choisi par Diderot⁴⁶ : on trouve beaucoup de points communs entre le rationalisme de Brucker et celui de Bayle⁴⁷, bien que la méthode de Brucker, à la différence de celle de Bayle, soit essentiellement cartésienne. Cela ne signifie pas que la pensée de Bayle fût complètement étrangère à la réflexion de Descartes⁴⁸, cependant dans l'ensemble, elle se développait dans une direction opposée et l'histoire de la philosophie qui se déploie dans le *Dictionnaire historique et critique* est conçue comme une exploration systématique des possibilités et des limites de la raison, qui peuvent être vérifiées, selon l'idée libertine et sceptique, dans l'entier développement de la pensée⁴⁹. L'histoire de la philosophie tracée par Diderot dans ses articles de l'*Encyclopédie* « est une promenade dans le monde vrai de la philosophie » tout autant que dans la traversée allégorique de la *Promenade du sceptique* qui conduisait le lecteur « au musée imaginaire des Idées

⁴³ Cf. *Ivi*, p. 220.

⁴⁴ Cf. P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, ouvr. cit. p. 391.

⁴⁵ Cf. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit. p. 244.

⁴⁶ Cf. *Ivi*, p. 250.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Pour une comparaison entre la conception d'histoire de la philosophie de Descartes et de Bayle je renvoie G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, ouvr. cit., chapitre VI, « Storia e dialettica dei problemi filosofici », en particulier p. 274-290.

⁴⁹ Cf. *Ivi*, cit. p. 276.

philosophiques⁵⁰ ». Mais tout le simplisme qui avait caractérisé la *Promenade*, avec la réduction de toute philosophie du passé à l'éternelle lutte entre raison et superstition, est abandonné dans le *Dictionnaire raisonné*, même si ce thème émerge de temps en temps dans les articles.

Les articles d'histoire de la philosophie sont pour Diderot une occasion d'exposer ses idées philosophiques, comme dans « Eclectisme », mais dans leur ensemble ils ne constituent pas les écrits les plus originaux du philosophe.

La grande partie des articles ne sont que des synthèses, que Diderot a écrites à partir de Brucker ou de l'*Histoire critique de la philosophie* de Boureau-Deslandes⁵¹, où les affirmations originelles et critiques sont reléguées à quelque phrase cachée ou quelque fugace observation. À côté des histoires de la philosophie dans l'*Encyclopédie* il y a aussi une forte influence de Fontenelle, démontrée par les nombreux emprunts textuels. Pour ce qui concerne Bayle, son influence se manifeste indirectement plutôt que dans les références à ses œuvres.

L'aspect critique du *Dictionnaire* de Bayle, est assimilé par Diderot d'une manière surtout médiate et qui se reflète dans l'utilisation de la raison pour se débarrasser des préjugés et des superstitions, dans la méthode d'évaluation des témoignages historiques, mais aussi dans la volonté d'instiller chez le lecteur une attitude interrogative envers le texte. Dans le dictionnaire de Bayle la démarche critique de la raison était radicale : ni de point d'arrêt ni de satisfaction face à aucun résultat. Ainsi dans ses articles le philosophe de Rotterdam risque de détruire toute conviction. Au contraire, dans les articles de Diderot l'attitude critique vise à produire un effet différent, car les longues séries d'arguments et de sources citées ont pour fin de démontrer quelque chose, d'affirmer ou d'informer le lecteur. Comme on le verra dans le chapitre suivant, il ne manque pas néanmoins de faire usage d'une technique d'écriture qui vise, comme pour Bayle, à instiller le doute chez le lecteur.

L'autre leçon essentielle du dictionnaire de Bayle accueillie par Diderot est la possibilité de communiquer avec les lecteurs à travers deux stratégies différentes. Il pouvait supposer des questions d'un lecteur et lui répondre (nous avons vu qu'avec Bayle cette réponse n'arrive pas toujours directement), mais aussi provoquer le lecteur, pousser le lecteur à chercher ce qu'il n'était pas son premier souci, faire surgir des questions qu'il ne se posait pas avant la lecture. Par exemple, on peut imaginer

⁵⁰ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit. p. 233.

⁵¹ On renvoie à l'œuvre de Jacques Proust pour l'analyse des rapports entre Diderot et les historiens de la philosophie du XVIII^e siècle, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., surtout p. 238-254.

quelqu'un qui cherche la définition d'« Egagropiles ». Il trouvera l'article de Diderot dans le cinquième tome de l'*Encyclopédie*, mais il ne trouvera en réalité aucune définition de ces bézoards (même s'il lui donne quelque information à propos). En contrepartie, il se trouvera à réfléchir sur l'importance de l'expérience :

EGAGROPILES. s. f. pl. (Mat. méd.) elles n'ont aucune propriété médicinale. Cependant combien ne leur en a-t-on pas attribué ? Avant qu'on en connût la nature, elles étaient bonnes pour le flux de sang, pour les hémorragies ; elles avaient la vertu de toutes les plantes dont on les croyait composées ; elles guérissaient du vertige & des étourdissements. Quand la nature en a été connue, elles n'ont plus été bonnes à rien. Il est donc de la dernière importance de ne rien assurer sur la formation & les éléments des choses, qu'après un grand nombre d'expériences. Quand on a obtenu de l'expérience tout ce qu'on pouvait en attendre sur la nature des choses, il en faut faire de nouvelles sur leurs propriétés, si l'on ne veut pas prendre les substances pour ce qu'elles ne sont pas, ordonner des masses de poil & d'herbes pour des spécifiques, & tomber dans le ridicule de Velschius qui a composé un livre des propriétés de l'égagropile⁵².

On voit que dans ce cas, il ne s'agit pas d'une question philosophique, théologique ou d'une matière controversée. La définition des égagropiles et l'observation qu'elles n'ont aucune propriété médicinale auraient pu suffire pour résoudre l'embarras du lecteur. Sous la plume de Diderot les égagropiles deviennent une occasion de s'interroger sur la méthode de recherche en médecine, sur l'importance de l'expérience, de la méthode scientifique de vérification des données et sur les œuvres écrites selon un critère de recherche différent.

Dans l'article « Encyclopédie », il n'y a pas seulement « Capuchon » et les articles cités par le philosophe et définis « satiriques » qui présentent un écart entre le mot qui devrait être défini et la définition. Les articles de Diderot sont aussi parsemés de ces détours, plus ou moins importants, qui entraînent le lecteur à se poser d'autres questions inattendues et qu'il n'imaginait pas à l'ouverture du tome du *Dictionnaire raisonné* dont il avait besoin.

Une manière alternative de susciter la curiosité du lecteur est d'insérer dans le texte des mots inattendus, des exemples de grammaire qui surprennent et provoquent la réflexion du lecteur, qui reste charmé par l'imprévu. Il s'agit d'un lecteur qui doit être réceptif « à l'égard d'un propos de libre critique, qui s'adresse à lui sous le camouflage d'un article anodin⁵³ » ouvert au dialogue⁵⁴ et disposé lui-même à suivre et tisser le fil des provocations et des réflexions qu'il trouve tout au long du texte. C'est dans ce type

⁵² Diderot, art. « Egagropiles », DPV, VII, p. 116.

⁵³ J. Starobinski, « L'arbre de mots », dans *Diderot, un diable de ramage*, cit., p. 41.

⁵⁴ Cf. *Ivi*, p. 42.

de stratégies d'écriture sceptique, sous une forme renouvelée, qu'on retrouve l'influence de Bayle dans l'*Encyclopédie* et que Diderot se fait héritier critique du philosophe de Rotterdam. Par contre, le style propre et la construction typique des articles du *Dictionnaire* de Bayle n'ont pas de correspondance dans les articles de Diderot, ils ne seront plus loués dans les œuvres de Diderot. Bien qu'il soit influencé par Bayle, le philosophe de Langres s'exprimera très âprement surtout à propos du débordement du commentaire baylien et du développement labyrinthique des pour et contre qui minent l'ordre du dictionnaire de l'athlète le plus redoutable du scepticisme⁵⁵. Ce jugement à propos du *Dictionnaire* restera constant et ce qu'il avait affirmé dans l'article « Encyclopédie » ne sera pas démenti par la suite.

On trouve une confirmation de cette distance dans la lettre envoyée à Falconet en 1766 où Diderot s'exprima très sincèrement et explicitement sur ce sujet. En rapportant sa lecture de l'article « Achille », le philosophe reproche à Bayle le style lourd qu'il qualifie « un bavardage » insoutenable⁵⁶. Dans ce cas la longueur de l'article, ou mieux, des remarques, ne représente pas en soi un problème, l'objet de la critique de Diderot est plutôt le fait que l'auteur « au lieu de se laisser pénétrer de l'enthousiasme du poète » s'est occupé « pauvrement à relever les fautes qui lui sont échappées, parce qu'il étoit homme⁵⁷ ». Dans cette observation Diderot met en évidence l'une des limites du scepticisme de Bayle, un exemple d'excès de critique qui conduit le philosophe à se concentrer sur les contradictions et les erreurs, en perdant de vue l'essentiel. Dans la même lettre, en effet, Diderot souligne la nécessité d'un spectateur capable d'évaluer la beauté de l'ensemble de la composition pour bien juger les arts – la poésie autant que de la peinture. Selon un choix typique du philosophe, il résume efficacement ce concept à travers une anecdote savoureuse. Ainsi, pour s'expliquer, il introduit le récit d'une discussion à propos d'un tableau de Rubens entre le fils de Chardin et des élèves de peinture. Le petit entretien se termine avec une exclamation de Chardin fils qui nous semble mettre en lumière le point essentiel de la critique diderotienne, bien que le langage soit haut en couleur : « il faut être bien f... bête pour s'amuser à relever des guenilles dans un chef-d'œuvre où il y a des endroits incompréhensibles, à déguster à jamais de la palette et du pinceau⁵⁸ ». Comme Bayle qui critiquait Homère, les élèves de peinture, face à la composition de Rubens,

⁵⁵ Cf. Diderot, DPV, VIII, p. 153.

⁵⁶ « J'ai voulu lire l'article Achilles de Bayle ; mais, mon ami, je vous en demande pardon, c'est un bavardage que je n'ai pu soutenir » Diderot, CORR., VI, p. 301.

⁵⁷ *Ivi*, p. 302.

⁵⁸ *Ivi*, p. 303.

exprimaient des critiques sur le contour d'un bras, la forme des doigts ou l'emmanchement du col des figures⁵⁹, soit ils accordaient beaucoup d'attention aux petits détails sans saisir l'ensemble de la composition.

Dans les *Salons*, Diderot avait formulé à plusieurs reprises la différence entre la langue poétique et les autres usages du langage. Pour cette raison la prétention à appliquer les mêmes critères de critique aux œuvres artistiques et aux faits historiques constitue une erreur dans la méthode, car le critère de vérité et le procédé comparatif qui permettent de démythifier l'histoire et de déconstruire les croyances superstitieuses risquent d'anéantir l'œuvre d'art. Cette dernière, écrasée sous le poids de la critique, ne gagne rien aux yeux de Diderot qu'une majeure précision due au travail de la vérification du réalisme ou de la cohérence de ses détails ; elle risque de perdre sa capacité d'émouvoir qui la caractérise. Concentrer son attention sur la vraisemblance d'un détail en oubliant l'ensemble de l'œuvre est une manière de perdre la capacité de jouir de l'œuvre même, pour ce motif Diderot s'écrit :

sans respecter ni Bayle, ni Rapin, ni Scaliger, ni ce de Voltaire qui a la bonté de se mettre sur la ligne des Zoïle, des Terrasson, j'ai jeté le gros volume que j'avais fermé [le *Dictionnaire* de Bayle], dans son coin, et j'ai persisté dans mon jugement⁶⁰.

Si pour les sceptiques le problème central est l'impossibilité d'établir un critère de vérité pour tout type de jugement, soit épistémologique, éthique, et esthétique, Diderot, au contraire, considère qu'il ne faut pas utiliser les mêmes paramètres pour juger toute chose, puisqu'on risque de fourvoyer nos conclusions, comme Bayle avait fait avec Homère. Dans l'article « Achille », en effet, il y a une longue note où Bayle discute la discordance des auteurs à propos de la première éducation d'Achille. Il s'agit de confronter les sources pour savoir si son précepteur fut Phénix, Chiron, ou les deux : « Rien de plus fréquent », observe Bayle, « que ces quiproquo parmi les auteurs⁶¹ ». C'est un quiproquo sans aucune importance si on suit ce que Diderot essaye de nous dire, un faux-problème de cohérence et d'érudition qui ne change pas la beauté et le sublime de l'œuvre homérique. Cependant, Bayle - après avoir poursuivi encore longuement son analyse et après avoir pris en considération Orphée, Pindare, Euripide, Xénophon, Platon, Apollodore, Plinie, Plutarque, Pausanias, Clément d'Alexandrie, Philostrate, Libanius et saint Grégoire de Nazianze - arrive à la conclusion

⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 302.

⁶¹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. I, p. 156.

provisoire que les auteurs considérés n'avaient pas examiné de suffisamment près la question du préceptorat d'Achille⁶².

Dans un autre paragraphe de l'article « Achille » il y a une autre affirmation qui montre le contraste entre Diderot et Bayle ; ce dernier – qui ne manque d'analyser aussi Lucien et Stace et d'admettre l'excessive longueur de la remarque en question⁶³ – à propos du livre IX de l'*Illiade*, où il y a le discours de Phénix, loué par Horace pour la capacité d'Homère d'aller vite au but, commente : « Si cela était, amuserait-il un député de l'armée grecque, chargé d'une commission très-importante et très-pressante l'amuserait-il, dis-je, à des petits contes de nourrice et au récit de ses vieilles aventures⁶⁴ ? » Considérée sans doute du point de vue de la rhétorique, l'affirmation de Bayle pourra être considérée motivée, mais Diderot n'aurait jamais pu approuver la comparaison entre des vers de l'*Illiade* et les contes d'une nourrice. Nous avons plusieurs témoignages de sa grande passion pour Homère, il suffit d'évoquer les nombreux passages des *Salons* où le philosophe exhorte les artistes à peindre des sujets tirés de l'*Illiade* et fait l'éloge les poèmes homériques⁶⁵. Mais ce qui nous intéresse, à côté de cette appréciation du poète qui, au fond, ne concerne pas notre sujet, est une distinction qu'il faut faire en matière d'œuvre d'art, c'est-à-dire celle entre l'imitation rigoureuse de la nature et l'imitation libre. Cette différenciation est nécessaire pour comprendre la différence qui subsiste entre l'historien et le poète⁶⁶. En outre, en 1767 (une année après la lettre à Falconet dont il est question), Diderot distinguera très clairement entre le jugement, qualité dominante du philosophe, et l'imagination, qualité qui caractérise le poète. Le jugement observe, compare, cherche des différences ; l'imagination « imite, compose, combine, exagère, agrandit, rapetisse » et « s'occupe sans cesse des ressemblances⁶⁷ ». Bien que la décadence de la verve poétique évolue en relation inverse au progrès de l'esprit philosophique, cela n'autorise personne à utiliser les mêmes critères pour évaluer la poésie et la philosophie. On s'est arrêté sur la

⁶² « In ne faut pas s'étonner que, même selon quelques anciens auteurs, Phénix et Chiron aient été tous les deux précepteurs d'Achille : il se faut contenter de dire que ces auteurs-là n'avaient point examiné la chose de près ou qu'ils n'avaient eu aucun égard à l'incompatibilité qui résulte des circonstances du préceptorat de Phénix, et des circonstances du préceptorat de Chiron. » *Ivi*, p. 157.

⁶³ « Finissons cette trop longue remarque par un trait qui paraîtra trop hardi » dans *Ivi*, p. 158.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Dans le *Salon de 1767* la lecture d'Homère, à côté de celle de Moïse, devient presque une condition pour devenir homme de grand goût ou littérateur (*Salon de 1767*, § 114), comment pouvait-il comprendre le jugement de Bayle qui rapproche ici Homère au « récit de ses vieilles aventures » ? Diderot nous donne aussi les raisons de son appréciation du poète : la simplicité, la couleur et l'harmonie des situations décrites (*Salon de 1761*), le contraste entre le sentiment et les images (*De la poésie dramatique*, XIII), etc.

⁶⁶ Cf. Diderot, art. « Imitation », DPV, VII, p. 500-501.

⁶⁷ Diderot, *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 214.

question du critère puisqu'il nous semble que la divergence sur Homère n'est pas une question de goût personnelle à Diderot, mais un désaccord philosophique qui concerne la méthode : les critiques ne produisent aucun résultat si on critique aveuglement, comme Bayle dans son article « Achille ».

Les deux philosophes conçoivent la raison de manière complexe, mais l'article « Achille » de Bayle que nous avons pris en considération nous aide à comprendre le grand effort que Diderot a fait tout au long de sa vie pour élaborer les différents critères de jugement dont on doit se servir selon la matière en question. C'est une distinction qui trouve son fondement dans le matérialisme et rend la pensée diderotienne capable de tenir compte chaque fois de la faculté entraînée dans le jugement (la raison ou l'imagination), du domaine de la connaissance (science, histoire, art, etc.), mais aussi de la spécificité de chaque discipline. On verra que, pour cette raison, dans la période de rédaction de l'*Encyclopédie*, Diderot avait beaucoup réfléchi sur la nécessité de distinguer la méthode des mathématiques de celle des sciences de la vie, puisqu'il avait compris que raisonner en mathématicien dans le domaine de la chimie ou de la biologie aurait été fourvoyant (voir *infra* chapitre 8). Il s'agit d'une attention au singulier qui ne se limite pas à l'individu, mais qui vise à l'élaboration d'une pensée et d'un rapport avec le monde qui simplifie le moins possible la complexité. D'ici la nécessité d'éviter le système qui force toujours quelque part l'interprétation pour maintenir sa cohérence, mais aussi la rigidité d'une raison sceptique qui ne permet aucune affirmation en se limitant à un travail négatif sans souci pour son objet.

Sans égal dans l'élaboration des arguments, Diderot reconnaît sa maîtrise de l'art de raisonner, mais rejette les conséquences sceptiques de cet usage de la raison et considère de nombreuses questions affrontées dans le *Dictionnaire historique et critique* (la question de l'existence du mal en particulier) comme dépassées ou comme de vides spéculations. Donc, Diderot refuse l'importation générale du travail de Bayle et sa conception d'une raison éminemment vouée à la réfutation, en même temps il y a une réception de certaines stratégies utilisées par Bayle, mais révisées et à des fins de critique constructive. Pour terminer, il y a une influence indirecte de la pensée baylienne à travers l'œuvre de Brucker, influence qui a été analysée surtout par J. Proust. Un exemple de cette réception qui nous intéresse particulièrement se trouve dans la partie de l'article « Philosophie pyrrhonienne ou Sceptique » qui concerne Bayle, puisqu'elle montre en même temps l'importance de Brucker et l'élaboration diderotienne. Diderot, en effet, a utilisé le chapitre « De scepticis recentioribus », qui se trouve dans le

quatrième tome de Brucker, comme base pour rédiger cette partie de son article. Toute la vie de Bayle est un abrégé du texte de Brucker, ainsi que certaines réflexions sur ses œuvres. Toutefois, là où le philosophe parle du *Commentaire philosophique*, le texte de Brucker semble être un point de départ duquel Diderot se détache progressivement.

Or, puisque ce que Diderot écrit dans la longue partie censurée du texte est l'un des arguments cardinaux du *Commentaire*, il nous semble justifié de le considérer comme une élaboration originelle de Diderot et le témoignage d'une lecture directe de cette œuvre par le philosophe. D'autant plus que l'on peut retrouver l'argumentation exposée dans d'autres œuvres successives et spécialement dans son *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****. Dans cette partie censurée de l'article « Philosophie pyrrhonienne ou Sceptique » s'établit une sorte de « communauté des vocations⁶⁸ » entre Diderot et Bayle ; ce dernier devient un symbole d'amour pour la vérité et de maître de la tolérance, sans toutefois que le portrait soit idéalisé ni l'éloge inconditionné. On retrouve alors une version laïcisée des arguments de Bayle, par exemple l'idée que « ce n'est ni la vérité, ni la fausseté qui nous rend innocents ou coupables aux yeux de l'Être souverainement juste et bon, mais la sincérité avec nous-mêmes⁶⁹ ».

L'erreur dépend, selon Bayle, de l'usage de notre intelligence, il est difficile de soutenir que quelqu'un puisse être puni pour avoir été sot, « ce sont nos mauvaises actions qui nous damnent, et ce ne sont pas nos découvertes qui nous sauvent⁷⁰ ». À partir donc des droits de la conscience errante, déjà exprimés dans les *Pensées diverses sur la comète*, mais qui deviennent l'axe de l'argumentation du *Commentaire philosophique*, on peut dire que Diderot réfléchit avec Bayle sur la question de la tolérance.

Bayle avait démontré qu'une morale de l'athée était possible, sa position cohérente et, en outre, qu'elle ne représentait pas un risque de dissolution de la société. Diderot déplace l'argument hors de la perspective fidéiste originelle, supprime la transcendance et fait de l'obéissance à la conscience non un rapport avec Dieu, mais avec la vérité, ainsi « il ne s'agit plus d'être justifié au tribunal suprême, mais devant sa propre raison, qui est la raison universelle⁷¹ ». Diderot, dans l'article « Croire », insiste sur la nécessité d'examiner ce que l'on croit et sur l'absence de tout mérite dans une foi

⁶⁸ P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, ouvr. cit. p. 393.

⁶⁹ Diderot, art. « Pyrrhonienne ou sceptique », cit. p. 157.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cf. art. « Croire », DPV, VI, p. 522-523.

qui n'est pas passée à travers un examen du sujet qui la défend⁷². Dans cet article émerge aussi le fond baylien des idées exprimées par Diderot :

J'ai meilleure opinion du salut de celui qui prêche le mensonge qu'il croit au fond de son cœur, que du salut de celui qui annonce l'évangile qu'il ne croit pas. L'un peut être un homme de bien, l'autre est évidemment un méchant⁷³.

Depuis les *Pensées Philosophiques*, Diderot avait insisté sur l'absence de tout mérite d'une foi qui n'a pas été examinée de manière critique. Avec Shaftesbury le philosophe montrait que non seulement la foi aveugle est la chose la plus lointaine de l'esprit philosophique, mais elle risque aussi de devenir le soutien du fanatisme. Si l'on lit l'article « Intolérance » en parallèle avec ce passage sur Bayle, on retrouvera dans les deux les mêmes idées qui se répètent et se complètent mutuellement. Diderot en particulier insiste sur « une liaison malentendue du système politique avec le système religieux⁷⁴ » en tant que cause des troubles provoqués en raison de l'expression des propres opinions. Ce sont l'ignorance et le mensonge qui sont à l'origine des troubles, la violence qui est le motif de la rupture des liens sociaux puisque « si l'on peut arracher un cheveu à celui qui pense autrement que nous, on pourra disposer de sa tête, parce qu'il n'y a point de limites à l'injustice⁷⁵ ». Une opinion ne peut donc jamais justifier la haine envers ceux qui pensent autrement⁷⁶. Les germes de cette réflexion, qui étaient présents dans les *Pensées Philosophiques*, sont développés dans ces articles de l'*Encyclopédie* où l'argumentation s'enrichit et le lien entre l'usage du scepticisme et le combat contre le fanatisme émerge très clairement, et Diderot nous montre que le préjugé et l'ignorance, et non la foi, en sont le vrai soutien. Diderot, en effet, démontre, dans l'article « Intolérance », avec la richesse de sources chrétiennes – de l'*Évangile* aux pères de l'Église – toute contrariété entre intolérance et religion chrétienne⁷⁷. Comme les sceptiques, Diderot fait du doute une méthode de prévention de tout excès, et il affirme que :

⁷² Cf. *Ibidem*.

⁷³ Diderot, art. « Pyrrhonienne ou sceptique », cit. p. 157.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Diderot, art « Intolérance », DPV, VII, p. 543.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, p. 544-545. On lit dans le *Commentaire philosophique* : « Il faut donc que plus une religion demande le cœur, le bon gré, le culte raisonnable, une persuasion bien illuminée, comme fait l'Évangile, plus elle soit éloignée de toute contrainte ». P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, édité par J.-M. Gros, Honoré Champion, Paris, 2014, chapitre I, 3, p. 106. Tout le texte de Bayle vise à démontrer l'incompatibilité entre la foi chrétienne, le message de l'Évangile et toute forme de violence ou de contrainte.

le doute est le premier pas vers la science ou la vérité ; celui qui ne discute rien, ne s'assure de rien ; celui qui ne doute de rien, ne découvre rien ; celui qui ne découvre rien, est aveugle et reste aveugle⁷⁸.

Le scepticisme, comme pierre de touche de nos idées que le philosophe souhaitait encore en 1746, semble être évoqué ici avec les mêmes intentions. Une tolérance générale devrait permettre de douter, pouvoir exprimer ses incertitudes et avoir la liberté d'exprimer la vérité à laquelle on a réussi à parvenir, quelle qu'elle soit. Dans ce contexte la vérité perd son caractère absolu, mais la conséquence positive est que le triomphe d'un vrai esprit critique sera possible, pourvu que supporté par la bonne foi de chacun. La tolérance civile et la tolérance intellectuelle souhaitées par Bayle, fondées sur sa conception de la raison, trouvent une nouvelle interprétation et un nouvel élan sous la plume de Diderot. Le scepticisme est un exercice préalable au consentement qu'on donne à ce qu'on appelle vrai et il nous enseigne qu'on peut toujours nous tromper en bonne foi. Pour cette raison, si l'on veut être cohérent, on ne peut interdire à personne de s'exprimer, car une vérité qui peut sembler nuisible dans le moment présent, selon Diderot, sera nécessairement utile dans le futur, puisqu'elle contribuera au progrès de la raison et, au contraire, si quelqu'un est mensonger, il pourra être démenti grâce au libre exercice du doute⁷⁹.

L'intolérance avec sa suite de persécutions inutiles et ses limitations des esprits risque non seulement de condamner les gens au mensonge, à la fuite ou à la persécution, mais aussi de cacher des vérités et par conséquent de ralentir le progrès. « Il n'y a aucun bien dans ce monde sans inconvénient », affirme Diderot, mais la vérité reste « le plus grand bien de l'homme⁸⁰ » qui tôt ou tard nous donne les fruits les plus doux, pourvu qu'on puisse l'exprimer. La faillibilité de l'homme est le fondement du concept baylien de tolérance. Diderot l'accueille et utilise le doute sceptique comme dispositif critique d'examen qui évite toute radicalisation et garantit que, tôt ou tard, on se débarrasse des préjugés, des superstitions et des mensonges qui nous éloignent de la vérité ; en même temps on ne peut pas garantir ce progrès de la raison et de la connaissance sans tolérance civile. La pensée sceptique devient alors une alliée pour secouer le joug de la religion et pour sonder les fondements de toutes les croyances injustifiées, comme les superstitions. C'est ce que Diderot rappellera à Sophie Volland dans une lettre de 1769 : « Mais quelle fantaisie vous prend d'observer cette comète? Il y a près de cent ans que

⁷⁸ Diderot, art. « Pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 157.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

les comètes ne signifient plus rien⁸¹ », c'est-à-dire que Bayle, dans ses *Pensées diverses sur la comète* publiées, en 1682, avait définitivement démontré qu'il faut croire que :

les Cometes sont des ouvrages de la Nature, qui sans aucun rapport au bonheur ou au malheur de l'homme, sont portez d'un lieu en un autre selon les Lois générales du mouvement, et qui s'approchent plus ou moins du Soleil, et paroissent en un tems plutôt qu'en en autre, parce que la rencontre des autres corps à laquelle Dieu accommode son concours, le demande ainsi⁸².

Le fort accent que Bayle a imprimé sur l'importance de l'usage de la raison naturelle utilisée pour se dégager des superstitions, à côté de la légitimation des athées en tant que personnes capables d'agir selon la morale, ne pouvait qu'être partagé par Diderot. Non seulement il développait ces arguments dans sa perspective philosophique (à savoir selon son matérialisme et son athéisme), mais il trouvait aussi une harmonie de fond avec Bayle pour son enthousiasme et sa certitude que l'adhésion à la vérité a un caractère moral, d'où vient l'exigence de sincérité, principe qui était à la base de toute l'argumentation du *Commentaire Philosophique*⁸³. Le cœur de l'argumentation de Diderot qui lit Bayle est celui-ci : « ce n'est ni la vérité, ni la fausseté qui nous rend innocents ou coupables aux yeux de l'Être souverainement juste et bon, mais la sincérité avec nous-mêmes⁸⁴. » Le raisonnement de Diderot s'appuie sur deux éléments : la bonté et la miséricorde infinie de Dieu et nos limites humaines. Comme « la nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme par rapport à Dieu⁸⁵ » on n'arrive pas à croire à cause de notre faiblesse d'esprit. Dieu ne pourra pas nous punir pour nos limites, il jugera plutôt notre bonne foi et nos actions. Bonne foi signifie reconnaître à la conscience ses droits, que Diderot interprète de manière laïque, tandis que chez Bayle ils servent aussi à souligner l'importance, en matière de foi, de ne pas considérer une simple adéquation extérieure comme une vraie conversion ou une vraie foi : on ne pourra jamais savoir si on a convaincu quelqu'un de ses erreurs et personne ne partage avec Dieu « l'attribut incommunicable de scrutateur des cœurs⁸⁶ », d'ici l'impossibilité de distinguer l'opiniâtreté de la constance.

Contre toute violence et toute contrainte, Bayle opère un retournement dialectique d'un argument de ses adversaires en démontrant que si l'opiniâtreté est la permanence coupable dans son erreur, une fois que nous avons compris et nous sommes

⁸¹ Diderot, lettre du 1 octobre 1769, dans CORR., IX, p.167.

⁸² P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, ouvr. cit., §LVI, p.154.

⁸³ Cf. P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, ouvr. cit., p. 395.

⁸⁴ P. Bayle, *Commentaire philosophique*, ouvr. cit., p. 99.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 182.

convaincus de celle-ci, le pire péché devient d'aller contre la conscience. Contraindre quelqu'un avec violence à faire profession de foi est lui demander de mentir en allant contre les convictions profondes de sa conscience ; cela signifie faire de cette personne un menteur avant tout, un résultat qui, comme les deux philosophes le mettent en évidence, est pire que laisser la conscience libre d'errer dans ses convictions⁸⁷. En somme, selon Diderot, Dieu « ne nous récompensera pas pour avoir été gens d'esprit, ni il ne nous punira pour avoir été sots. On se conduit comme on veut, mais on raisonne comme on peut⁸⁸ ». Cette « loi éternelle et immuable » qui, selon Bayle, oblige l'homme « de ne rien faire au mépris et malgré le dictamen de sa conscience⁸⁹ » est la seule qui peut garantir la société de l'intolérance. Bayle avait démontré, dans son *Commentaire philosophique*, l'incompatibilité entre la violence et la conversion forcée et l'*Évangile*, mettant au centre la sacralité de la conscience. Dans l'interprétation laïque qu'on trouve dans l'*Encyclopédie*, Diderot met plus l'accent sur l'argumentation rationnelle, aussi sur la bonne foi, que sur l'admission en même temps des limites de la raison humaine et de l'importance de dire la vérité pour le progrès de la société. Le doute, comme nous l'avons dit, et le libre débat ont la fonction de nous garantir de la fausseté, des mystifications et des préjugés. En aucun cas la violence ne sera justifiée. Le risque est l'arbitraire de la violence et la dissolution de la société. Alors que dans une perspective éclairée par le doute sceptique, chacun aura le droit d'être écouté⁹⁰, c'est le travail patient de critique qui nous peut garantir en même temps du mensonge, de la fausseté et du fanatisme.

⁸⁷ « Une action qui serait incontestablement très bonne (donner l'aumône par exemple) si elle se faisait par la direction de la conscience, devient plus mauvaise quand elle se fait contre cette direction, que ne l'est un acte qui serait incontestablement criminel (injurier un mendiant par exemple) s'il ne se faisait pas selon cette direction ». P. Bayle, *Ivi*, p. 281.

⁸⁸ Diderot, art. « Philosophie Pyrrhonienne ou sceptique », cit. p. 157.

⁸⁹ P. Bayle, *Commentaire philosophique*, ouvr. cit. p. 282.

⁹⁰ « Ainsi quand vous devriez m'accuser de donner dans le lieu commun, je dirai pourtant que veu l'expérience de plusieurs erreurs generales, il n'y a point d'homme qui ne soit en droit de demander qu'on l'ecoute parlant lui seul pour son sentiment, sauf à ceux qui l'écouteront de se bien deffendre, non pas par la prescription, ou par le prejugué de leur nombre, mais en examinant le fond de l'affaire ». P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cit. §XXII, p. 81.

7. L'espace réservé au scepticisme dans les articles de Diderot

7.1 L'Article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » : le scepticisme ancien.

Bien qu'il ne s'agisse pas du lieu unique dans lequel Diderot traite du scepticisme parmi ses différents articles de l'*Encyclopédie*, c'est dans l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique¹ » qu'il consacre l'espace le plus vaste à cette notion, ce qui en fait un lieu privilégié pour le développement de sa pensée quant au scepticisme, plus que l'article « Scepticisme et sceptiques ». Pour le rédiger Diderot s'était appuyé sur le texte de J. Brucker dédié au même sujet, pourtant le philosophe n'a pas manqué d'ajouter des parties longues et originelles qui témoignent de son intérêt envers les auteurs sceptiques.

Avant de commencer son excursus historique, Diderot résume les traits principaux du scepticisme. Ce qui semble caractériser la méthode sceptique est sa radicale opposition aux autres écoles philosophiques des Grecs qui avaient toutes un système clairement établi et des principes avoués qui leur permettait de prouver tout et de ne douter de rien². Dans l'école des sceptiques, au contraire :

on prétendit qu'il n'y avait rien de démontré ni de démontrable ; que la science réelle n'était qu'un vain nom ; que ceux qui se l'arroyaient n'étaient que des hommes ignorants, vains ou menteurs ; que toutes les choses dont un philosophe pouvait disputer restaient malgré les efforts couvertes des ténèbres plus épaisses³

En bref, selon les sceptiques anciens on n'arrive jamais à une vérité ultime. Cette partie, comme le signalent John Lough et Jacques Proust dans l'édition critique, résume ce que Brucker avait écrit dans le quatorzième chapitre du premier volume de sa *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta*, intitulé « De sectapyrrhonica sive sceptica⁴ ».

Diderot poursuit l'article avec le résumé de la vie de Pyrrhon qui « exerça le premier cette philosophie pusillanime & douteuse, qu'on appelle de son nom *pyrrhonisme*, & de sa nature *scepticisme*⁵ ». Le philosophe reprend ici le jugement

¹ L'article se trouve dans le tome XIII de l'*Encyclopédie*.

² Cf. Diderot, « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique », dans DPV, VIII, p. 138.

³ Diderot, *Ivi*, p. 138.

⁴ J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostrum usque ætatem deducta*, Lipsiae, impensis haered. Weidemannii et Reichii, 1766-67, p. 1317-1349.

⁵ Diderot, « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique », dans *Ivi*, p. 139.

négatif qu'il avait exprimé envers les pyrrhoniens dans *La Promenade du sceptique*, œuvre dans laquelle il avait mis en évidence l'impossibilité de soustraire à leur attaque quoi que ce soit, car « ils attaquent tout le monde, même leurs propres camarades⁶ » et le fait qu'ils mettent tout en doute, y compris l'évidence :

Dans les conversations, il [leur premier capitaine, soit Pyrrhon] soutenait indifféremment le pour et le contre, établissait une opinion, la détruisait, vous caressait d'une main, vous souffletait de l'autre, et finissait toutes ses niches par : « vous aurais-je frappé⁷ ? »

Dans l'article de l'*Encyclopédie*, Diderot écrit en outre que, si les légendes de la conduite de Pyrrhon étaient vraies, il faudrait considérer Pyrrhon comme « une de ces têtes qui naissent étonnées, & pour qui tout est confondu⁸ ». Toutefois, Diderot considère plus correct d'estimer que, bien qu'il raisonnât comme un insensé, il se conduisait comme tout le monde⁹, en montrant un écart entre philosophie et vie dont on trouve la critique explicite à la fin de l'article en question.

Une observation ultérieure à propos des pyrrhoniens souligne le fait qu'ils étaient ennemis de tous¹⁰ et qu'ils ne formaient pas une secte puisque cette dernière suppose « un système de plusieurs dogmes liés entre eux, & énonçant des choses conformes aux objets des sens¹¹ ». Le début de cet article, dans l'ensemble, marque une prise de distance envers une forme de philosophie qui constitue plus précisément la limite de la philosophie même, puisqu'avec les pyrrhoniens, la philosophie nous condamne au silence. Cette condamnation pour la rhétorique ancienne et encore pour Platon décréait la victoire de l'un des interlocuteurs et donc, dans le cas de Platon, de la vérité de son discours ; au contraire, dans le cas des pyrrhoniens l'acatalepsie et l'aphasie, armes conçues contre l'orgueil des dogmatiques, constituaient une victoire de la raison contre la raison, de la raillerie du discours philosophique, et ainsi la fin de toute philosophie.

Même si « ces philosophes avaient rendu à la philosophie un service très important en découvrant les sources réelles de nos erreurs, & en marquant les limites de notre entendement¹² » le scepticisme tend à « avilir tout ce qu'il y a de plus sacré parmi

⁶ Diderot, DPV, II, p. 115-116.

⁷ *Ivi*,

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰ « Le sceptique était donc un ennemi commun » Diderot, DPV, VIII, p. 139.

¹¹ *Ivi*, p. 141.

¹² *Ivi*, p. 149.

les hommes¹³ » : point de vérité, point d'affirmation ni de définition, point de connaissance ni de jugement pour le sceptique, il dispose seulement d'un puissant arsenal du pour et contre qui investit non seulement les positions des dogmatiques, mais tout le savoir. Sûrement, comme observe Diderot, grâce aux sceptiques, nous pouvons prendre une plus grande circonspection à propos de ce que nous croyons le mieux entendre et prendre conscience des objets que nous ne connaissons jamais, mais face à leurs argumentations « la conclusion qu'on en tirait, c'est qu'il y a dans l'usage de la raison une sorte de sobriété dont on ne s'écarte point impunément¹⁴ ». Avec cet appel à la sobriété qui rappelle Montaigne¹⁵ et La Mothe Le Vayer¹⁶, Diderot touche un point essentiel non seulement pour la compréhension de sa philosophie, mais aussi comme caractéristique du scepticisme des Lumières. En effet, l'usage sobre de la raison auquel se réfèrent les sceptiques constitue une précaution face à la prétention des philosophes à résoudre des questions qui sont hors de la portée de la raison et qui pour ce motif ne pourront jamais trouver une solution définitive. La sobriété de la raison de laquelle se réclamaient les sceptiques devient ainsi une vraie méfiance des philosophes des Lumières envers les subtilités de la métaphysique et les disputes théologiques. Par exemple, on retrouve le même souci dans le *Traité de métaphysique* (1734-1738) de Voltaire où le philosophe nous met en garde :

Les égarements de tous ceux qui ont voulu approfondir ce qui est impénétrable pour nous doivent nous apprendre à ne vouloir pas franchir les limites de notre nature. La vraie philosophie est de savoir s'arrêter où il faut, et de ne jamais marcher qu'avec un guide sûr.

Il reste assez de chemin à parcourir sans voyager dans les espaces imaginaires. Contentons-nous donc de savoir par l'expérience appuyée du raisonnement, seule source de nos connaissances, que nos sens sont les portes par lesquelles toutes les idées entrent dans notre entendement ; et ressouvenons-nous bien qu'il nous est absolument impossible de connaître le secret de cette mécanique, parce que nous n'avons point d'instruments proportionnés à ses ressorts¹⁷.

Cette observation de Voltaire montre bien le lien qui s'établit entre le principe lockéen selon lequel toutes les idées que nous avons viennent par les sens, et se lie au principe sceptique de sobriété. Si la raison seule n'est pas suffisante pour construire un savoir vrai et que les sens peuvent toujours nous tromper, la sobriété consiste en la capacité à se tenir entre ces deux limites.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sur l'appel à la sobriété de Montaigne voir *infra* chapitre 10.4.

¹⁶ F. La Mothe Le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, n'avoir pas le sens commun*, dans *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer*, Dresde, M. Groell, 1757, t. 5., p. 201-201

¹⁷ Voltaire, *Traité de Métaphysique*, [1734-1738] dans *Mélanges*, cit., p. 175.

Dans l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique », après avoir parcouru l'arsenal des sceptiques, Diderot résume les dix tropes, dits aussi modes ou lieux communs, qui doivent conduire à la suspension du jugement¹⁸. Les modes, comme la partie précédente, sont tirés du chapitre de Brucker sur les sceptiques et parfois, Diderot préfère les résumer, c'est le cas par exemple du septième, huitième et neuvième mode¹⁹. Dans le texte de Brucker la référence donnée pour les tropes sceptiques est Diogène Laërce, bien qu'au début du paragraphe il cite Sextus Empiricus et ses *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, son célèbre compendium de la philosophie sceptique.

En ce qui concerne la connaissance que Diderot avait de Sextus Empiricus il y a des éléments qui peuvent suggérer une connaissance directe des *Hypotyposes Pyrrhoniennes*. Par exemple dans l'article « Pyrrhonienne ou sceptique », il s'exprime ainsi :

Nous ne dirons rien de Sextus Empiricus ; qui est-ce qui ne connaît pas ses *Hypotyposes* ? Sextus Empiricus était africain. Il écrivit au commencement du troisième siècle. Il eut pour disciple Saturninus, & pour sectateur Théodose Tripolite²⁰.

Une autre citation de Sextus dans l'article « Encyclopédie » semble soutenir l'hypothèse que Diderot a lu Sextus :

Les Grecs s'étaient enfoncés dans toutes les profondeurs de la métaphysique des sciences, des beaux-arts, de la logique & de la grammaire. On dit avec leur idiome tout ce qu'on veut ; ils ont tous les termes abstraits, relatifs aux opérations de l'entendement : consultez là-dessus Aristote, Platon, Sextus Empiricus, Apollonius, & tous ceux qui ont écrit de la grammaire & de la rhétorique²¹.

Ce passage ne semble pas être tiré de Brucker, mais la citation est néanmoins trop vague pour être considérée comme preuve d'une connaissance directe de Sextus par Diderot.

Dans une lettre à Falconet de septembre 1768 le philosophe, en train de discuter avec le sculpteur à propos des œuvres de La Mercier de La Rivière et de l'abbé de Mably, utilise des expressions très dures en se référant aux *Hypotyposes* :

Prends le livre, lis, attaque, et quoique je ne sois qu'un néophyte, je me charge de te répondre ; mais à la condition que celui des deux qui se jettera dans les généralités du

¹⁸ Cf. *Ivi*, p. 142.

¹⁹ Cf. J. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, ouvr. cit., t. I, p. 1334-1335. Par exemple le septième trope de Diderot est résumé ainsi : « Le septième, des quantités & des constitutions des sujets » alors que dans Brucker on lit : « Septimus modus est ex quantitibus et constitutionibus subiectorum quo nomine omnes compositiones veniunt, quæ ita differunt et variantur, ut manifestum sit, cogi nos ad retinendum de naturarum assensum ».

²⁰ Diderot, DPV, VIII, p. 150.

²¹ Diderot, DPV, VII, p. 196.

scepticisme, aura tort, *ipso facto*. Les hypotyposes de Sextus Empiricus ne sont bonnes qu'à amuser des enfants et à provoquer l'expectoration sur les bancs de l'école²²

La citation montre un refus net du scepticisme et une mauvaise opinion de l'œuvre de Sextus. Pourtant, il nous semble y avoir d'éléments suffisants pour affirmer que Diderot semble connaître les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, mais nous n'avons pas d'éléments qui puissent confirmer une connaissance directe de l'œuvre. Pour cette raison on ne pourra pas considérer les *Hypotyposes* comme une source de sa pensée. En effet, Sextus est cité très peu par Diderot, aussi bien dans l'*Encyclopédie* que dans ses autres œuvres. Pour ce qui concerne les articles qu'il a écrit pour le *Dictionnaire raisonné*, nous sommes parvenus à repérer seulement sept citations saillantes : dans les deux articles « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » et « Scepticisme, sceptiques » naturellement, dans « Philosophie des Chaldéens », « Cynique », « Eclectisme », « Encyclopédie » et dans « Philosophie Mégarique ».

Dans l'article « Scepticisme et Sceptiques », qui renvoie à « Pyrrhoniens », Diderot discute de la différence entre sceptiques et académiciens de la nouvelle Académie. À ce propos, il déclare de suivre Sextus Empiricus, car ce dernier a été exhaustif sur cette question et, affirme Diderot, il n'y a rien qu'il soit nécessaire d'ajouter. Les éditeurs nous signalent que, en dépit de cette déclaration, l'article semble largement inspiré par le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* de Pierre-Daniel Huet²³ (1723). Si on lit le *Traité* de Huet, on peut vérifier que, pour ce qui concerne en particulier le passage qui parle de Sextus, Diderot a suivi mot à mot le texte du philosophe de Caen. Diderot écrit dans l'*Encyclopédie* :

C'est une ancienne question, comme nous l'apprenons d'Aulugelle, & fort débattue par plusieurs auteurs grecs, savoir en quoi diffèrent les *sceptiques* & les académiciens de la nouvelle Académie. Plutarque avait fait un livre sur cette matière ; mais puisque le temps nous a privés de ces secours de l'Antiquité, suivons Sextus Empiricus, qui a rapporté si exactement tous les points en quoi consiste cette différence, qu'il ne s'y peut rien ajouter²⁴.

Huet avait écrit dans son *Traité* :

C'est une ancienne question, comme nous l'apprenons d'Aulugelle, & fort débattue par plusieurs Auteurs Grecs, savoir en quoi diffèrent les Académiciens & les Pyrrhoniens. Plutarque avait fait un Livre sur cette matière. Mais puisque le tems nous a privé de ces

²² Diderot, Lettre à Falconet du 6 septembre 1768, dans CORR., VIII, p. 115.

²³ *Ivi*, n. 1, p. 282.

²⁴ Diderot, DPV, VIII, p. 283.

secours de l'antiquité, suivons Sextus Empiricus, qui a rapporté si exactement tous les points en quoi consiste cette différence, qu'il ne s'y peut rien ajouter²⁵.

Excepté quelques modifications de la ponctuation et d'un couple de mots, qui ne sont pas essentiels dans cette partie de l'article « Scepticisme », le texte est identique à celui de Huet ; en outre, Diderot suit le philosophe dans la description de six différences qu'il mentionne. La citation de Sextus est par conséquent indirecte.

Les citations de Sextus qui se trouvent dans les articles « Philosophie des Chaldéens²⁶ », « Cynique²⁷ » et « Philosophie Mégarique²⁸ » sont les mêmes qu'on trouve dans l'œuvre de Brucker. Diderot reprend donc ce dernier dans ces articles, ce qui ne peut pas constituer une preuve en faveur d'une lecture directe de Sextus.

La dernière citation de Sextus que nous avons repérée se trouve dans l'article « Éclectisme », où le philosophe s'interroge sur un passage de Plotin qui pose des problèmes pour ce qui concerne la période de la vie de Potamon d'Alexandrie considéré comme étant fondateur de l'éclectisme :

Voilà le passage²⁹ auquel il faut s'en tenir ; il l'emporte par la clarté sur celui de Porphyre, & par l'autorité sur celui de Suidas. D'où il s'ensuit que Potamon naquit sous Alexandre Severe, & que sa philosophie se répandit sous la fin du second siècle & le commencement du troisième. En effet si l'*éclectisme* était antérieur à ce temps, comment serait-il arrivé à Galien, à Sextus Empiricus, à Plutarque surtout, qui a fait mention des sectes les plus obscures, de ne rien dire de celle-ci³⁰ ?

Cette observation laisse supposer que Diderot a lu Sextus, puisqu'il observe l'absence de mention de l'éclectisme entre les écoles philosophiques nommées dans son œuvre.

Ce qui émerge dans ce cadre, c'est que les citations ne sont pas nombreuses et il nous semble qu'elles ne représentent pas pour le discours diderotien un élément essentiel. Il ne paraît pas, en outre, que Sextus constitue un appui à son discours philosophique et il est difficile d'affirmer que l'œuvre de l'ancien sceptique fût déterminante pour Diderot.

²⁵ P.-D. Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam et Londres, Chez Jean Nourse, 1723, p. 138-139.

²⁶ Diderot, DPV, VI, p. 332, confronter avec J. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, ouvr. cit., t. I, p. 109.

²⁷ Diderot, DPV, VI, p. 160, confronter avec J. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, ouvr. cit., t. I, p. 890.

²⁸ Diderot, DPV, VIII, p. 29, confronter avec J. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, ouvr. cit., t. I, p. 615.

²⁹ Référence à un passage tiré de *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce.

³⁰ Diderot, DPV, VII, p. 48.

Nous pouvons ajouter à ces considérations la suivante : dans l'œuvre de récente parution *La bibliothèque de Diderot. Vers une reconstitution*³¹ de Sergiei Korolev, nulle œuvre de Sextus Empiricus n'est mentionnée parmi celles qui ont été identifiées par l'auteur comme faisant partie de la Bibliothèque de Diderot maintenant conservée à Saint Petersburg. Une fois encore, cela ne signifie pas que Diderot n'a eu une copie, vendue avant que la bibliothèque ne soit transférée à la cour de Catherine II. En outre, Diderot aurait pu lire Sextus grâce à un prêt. Nous n'avons pas d'éléments suffisants pour affirmer que Diderot avait lu Sextus ; ce que nous pouvons affirmer est que, directement ou indirectement, il connaissait son œuvre. Cela nous semble intéressant non en tant qu'information à propos des lectures du philosophe, mais parce que nous pouvons en conclure que Diderot ne donnait pas une place de premier plan au scepticisme ancien. En effet, comme les pyrrhoniens et les sceptiques anciens n'ont rien laissé d'écrit, par cohérence avec leur (anti)philosophie, l'œuvre de Sextus représente la source la plus importante. Il est vrai aussi que nous avons hérité des écrits sceptiques de Cicéron, en particulier les *Librorum Academicorum*³², mais, à proprement parler, ce dernier était éclectique et non sceptique. Donc, bien que les tropes soient des outils qui se trouvent dans les argumentations utilisées par Diderot, pour ce qui concerne le scepticisme, il nous semble plus fructueux de regarder du côté des sceptiques modernes plutôt que des anciens à propos de sa méthode.

Concernant les tropes, en outre, il ne faut jamais oublier que Montaigne, dont Diderot fût un grand lecteur et admirateur, avait utilisé tous les tropes dans ses *Essais* puisqu'il avait trouvé dans les modes de Sextus Empiricus une énumération des situations et circonstances qui conditionnent la pensée et le jugement « qui sont autant de conditionnements physiques et corporels de la pensée³³ » ; la même attention à l'état du corps en relation à la pensée se trouve dans l'œuvre de Diderot (voir *infra* chapitre 8).

L'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » nous semble confirmer cette dernière affirmation : après avoir résumé le développement historique du scepticisme ancien et ses principes généraux, Diderot passe aux sceptiques modernes. Dans cette deuxième partie de l'article, il ajoute aux informations tirées de Brucker de longs

³¹ S. V. Korolev, *La bibliothèque de Diderot. Vers une reconstitution*, Paris, Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2014.

³² Diderot connaissait très bien le latin mais il faut signaler la traduction de ces livres par M. de Castillon de 1779 : *Les livres académiques de Cicéron traduits et éclaircis par Mr. de Castillon*, Berlin, G. J. Decker, 1779.

³³ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit., p. 163.

paragraphes originaux, parfois supprimés par Le Breton, où le philosophe exprime des positions critiques et des réflexions qui attestent une plus grande attention au scepticisme moderne.

7.2 « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique » : le scepticisme moderne.

Le premier de ces passages originaux est un commentaire qui suit la partie dédiée à Daniel Huet et qui a été rétabli, après suppression, grâce au travail de Douglas H. Gordon, et Norman Torrey³⁴. Dans le texte de Le Breton, qui échappe à la censure, excepté les informations biographiques sur Huet et une très brève reconstruction du parcours qui l'avait conduit au scepticisme, une seule observation de Diderot subsiste. Elle n'est pas sans importance car le philosophe affirme que deux voies opposées peuvent nous conduire au scepticisme : l'excès ou le défaut de savoir³⁵. Diderot embrasse ici une perspective de modération, en partie déjà ébauchée dans ses œuvres précédentes. L'encyclopédiste soutient l'importance de se servir de la raison, mais il ne cesse pas d'en concevoir le développement entre ses propres bornes. De plus, la connaissance, selon Diderot, ne devrait pas se pousser jusqu'à où elle ne pourra jamais aboutir, c'est-à-dire jusqu'à s'interroger sur des questions qu'elle ne peut pas résoudre. Bref, Diderot souhaite une raison qui ne déraisonne pas.

En même temps, nous sommes poussés à connaître et à mettre en question ce que la tradition nous consigne ; sobriété de la raison ne signifie pas contrainte, et le fait de réfléchir sur ses limites ne représente pas non plus une forme de défiance dans nos capacités de connaissance, parce que dans tout domaine, y compris dans celui de la foi, Diderot souhaite qu'on ne soit pas aveugle. Il critique aussi les théologiens qui, depuis Daniel Huet « paraissent avoir tous conspiré pour décrier l'usage de la raison³⁶ » : la difficulté des questions qui tiennent à l'existence de Dieu, notamment l'immortalité de l'âme, la vérité de la religion doivent nous inviter à douter afin d'éclairer toute croyance et de cribler toute notion reçue. Si les théologiens visent une croyance avertie, s'interroge Diderot :

³⁴ J. Proust signale dans la note sur l'*Etablissement du texte* publié dans l'édition critique des *Œuvres complètes* de Diderot en cours de parution chez Hermann, le livre de D. H. Gordon, N. Torrey, *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, New York, Columbia University Press, 1947. Cette œuvre a permis de signaler chaque fois dans les notes du texte la partie écrite par Diderot et supprimée par Le Breton.

³⁵ Cf. Diderot, DPV, VIII, p. 152.

³⁶ Diderot, DPV, VIII, n. A, p. 152.

n'est[-il] pas un paradoxe bien étonnant, que ce soient les mêmes hommes qui ont à nous instruire sur les questions les plus profondes et les plus épineuses, par qui la faiblesse de notre raison nous soit prêchée³⁷ ?

Il s'agit d'une question cruciale qui démontre une fois encore que s'interroger radicalement sur les choses, demander des preuves et des raisons est la seule manière de ne pas tomber dans une croyance ingénue et sans lumière. En même temps, le doute ne doit jamais servir à l'avilissement de l'homme et de ses facultés. Ici, donc, Diderot trouve l'occasion d'élaborer sa version de la conscience erronée d'origine baylienne :

S'ils réussissent une fois à nous démontrer que l'instrument que la nature nous a donné n'a nulle proportion avec le poids que nous avons à mouvoir, quelle est la conclusion que nous en tirerons, sinon que le plus court est de demeurer en repos, et de s'en remettre à la bonté de Dieu, s'il existe, qui ne nous punira pas sans doute d'avoir ignoré ce qu'au jugement même de ses ministres, il nous était impossible de connaître ? Quelle folie, que de prétendre élever l'autorité de la tradition contre celle de la raison, comme s'il ne fallait pas soumettre l'authenticité de l'une à l'examen de l'autre ? Et qu'est-ce qui m'assurera que je ne me suis point trompé dans cet examen, si l'on m'ôte la confiance de la lumière naturelle³⁸ ?

Dans la première partie de cette réflexion, Diderot affirme que, même si les théologiens démontrent avec certitude qu'il y a des questions hors de portée pour notre raison, cela signifie qu'il y a des matières douteuses et incertaines destinées à rester telles car la lumière de la raison n'arrive pas à les éclaircir. Par conséquent, dans la deuxième partie, le philosophe peut affirmer qu'il est difficile de croire que Dieu, avec sa bonté, peut punir ceux qui n'ont pas cru ce qu'ils ne pouvaient pas réussir à comprendre. En outre, si ce que la tradition nous consigne ne peut pas être soumis à un examen pour confirmer son authenticité (puisque les limites de la raison ne le permettent pas) comment pourrait-on accueillir la tradition sans avoir le doute de s'être trompé dans ce choix (au vu de sa faillibilité) ? Ici, Diderot place la foi et la religion dans le domaine du doute, sans se déclarer trop explicitement athée. À ce propos, on peut aussi affirmer que, bien qu'athée et matérialiste, le philosophe de Langres n'élimine jamais le doute à propos de la question de l'existence de Dieu³⁹.

L'article se poursuit avec une autre partie, qui n'est pas dans Brucker, consacrée à Michel de Montaigne, cité en tant que pyrrhonien, auteur d'une œuvre, *Les Essais*, que Diderot considère être « la pierre de touche d'un bon esprit⁴⁰ ». Diderot discute

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ On renvoie à l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, pour le développement de cet aspect de la pensée diderotienne.

⁴⁰ Diderot, DPV, VIII, p. 152.

deux aspects des *Essais* : le pyrrhonisme, « les contradictions de son ouvrage sont l'image fidèle des contradictions de l'entendement humain⁴¹ », et le style, « il suit sans art l'enchaînement de ses idées ; il lui importe fort peu d'où il parte, comment il aille, ni où il aboutisse⁴² ».

Le style dans l'œuvre de Montaigne reflète l'allure de la pensée, son rythme, ses sauts, ses contradictions et ses impasses ; nous cherchons à montrer que Diderot ne s'est pas limité à l'apprécier, mais il a choisi dans son œuvre de façonner l'expression de la pensée selon ce modèle. *Les Essais* de Montaigne traitent de sujets les plus variés, souvent à l'intérieur d'un essai les digressions et les détours que l'auteur fait faire à son lecteur semblent conduire très loin de l'objet principal, mais ils sous-tendent des liens qui ne sont pas forcément logiques : ce peut être des associations qu'il a fait par l'imagination, des souvenirs personnels, des cas analogues. Ces sauts, parfois brusques, donnent à la lecture une allure qui risque de nous faire perdre le fil du discours, les associations imprévues font la richesse du texte dont l'unité est toujours retrouvée par Montaigne. Comme observe Diderot « il n'est ni plus décousu en écrivant qu'en pensant ou en rêvant. Or il est impossible que l'homme qui pense ou qui rêve soit tout à fait décousu⁴³ ». Cette brève observation introduit une question qui trouvera son plein déploiement dans *Le Rêve de D'Alembert*⁴⁴, même si l'enchaînement des passages de la réflexion n'a pas la même cohésion ; dans le rêve aussi le cours de la pensée n'est pas complètement fortuit, mais « il faudrait qu'un effet pût commencer subitement & de lui-même » puisqu'« il y a une liaison nécessaire entre les deux pensées les plus disparates⁴⁵ » qui peut se trouver dans la sensation, dans les mots, dans la mémoire, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'homme. Les fous mêmes se soumettent à cette règle : la raison pour Diderot ne fait jamais de sauts de continuité, puisqu'aussi là où le passage semble subit ou sans justification, à la lumière d'un examen plus approfondi il existe toujours un élément de liaison, qui peut être de la nature la plus variée. Cette caractéristique de la pensée se reflète dans l'écriture de Montaigne et Diderot ne manque pas de le souligner⁴⁶ et d'analyser, à titre d'exemple, l'essai « Des cochons » où

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ivi*, p. 152-153.

⁴⁴ Nous reviendrons sur la question du rêve dans notre analyse du *Rêve de d'Alembert*. Il sera suffisant ici rappeler que Diderot traite de cette question aussi dans une lettre qu'il envoie à Sophie Volland le 20 octobre 1760 CORR., III, pp. 172-173 et dans les *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIX, n°36, p. 256 et n° 46 à 51, p. 260-263.

⁴⁵ *Ivi*, p. 153.

⁴⁶ Montaigne, observe Diderot, « n'est ni plus lié ni plus décousu en écrivant, qu'en pensant ou en rêvant », DPV, III, p. 153.

l'on arrive sans aucune interruption de Bordeaux à Cusco ; cependant cette continuité d'écriture nous conduit à la vérité « par de bien longs détours⁴⁷ ».

Il s'agit de la stratégie chère aux sceptiques modernes, qui façonne le discours de manière à ce qu'on puisse suivre sur la page l'errance de la pensée et surtout qu'on nous montre le changement continu du sujet, qui se révèle ainsi « sous toutes sortes de faces, tantôt bon, tantôt dépravé, tantôt compatissant, tantôt vain, tantôt incrédule, tantôt superstitieux⁴⁸ ». Diderot l'a dit précédemment, ce n'est pas seulement l'enchaînement des arguments, mais l'état du sujet, des affections, des passions, qui peuvent l'ébranler, qui détermine le cours de la réflexion. Pour cette raison, il faut faire un effort pour comprendre que cela explique la pensée humaine au sens le plus général du terme.

En effet, ce parcours qui Montaigne et Diderot à suivre l'homme jusqu'à ses conditions d'excès n'est pas seulement une question de détours, mais aussi ce qui permet à ces deux philosophes de parcourir l'ensemble le plus vaste d'un champ de recherche. Pour Montaigne, il ne s'agit pas purement de la question épistémologique qui caractérisait le scepticisme ancien, ce que son pyrrhonisme entraîne est une nouvelle réflexion qui passe de la question de la sensibilité au registre de l'éthique et de l'esthétique. On passe de la perception au sentiment parce que, selon Montaigne, il n'y a pas de perception qui ne soit une passion. Pour cette raison, la question « n'est plus de savoir si ce que nous percevons renvoie au réel, puisqu'il est définitivement acquis que les sens l'altèrent, mais de savoir quelles sont les altérations que l'âme subit du fait de la perception⁴⁹ ». Il serait plus correct de parler de sujet que d'âme dans le cas de Diderot, puisque même dans la partie de l'article « Âme » qu'il a ajouté à l'article de l'abbé Yvon, il préfère parler de « ce qui pense en nous »⁵⁰, mais, en tout cas, dans sa réflexion matérialiste, il considère cette question comme un problème d'état et d'organisation du corps⁵¹.

Selon Diderot, « la santé, pour ainsi dire, matérielle de l'esprit, dépend de la régularité, de l'égalité, de la liberté du cours des esprits » dans les petits vaisseaux au dedans desquels « se font tous les mouvements auxquels répondent les idées⁵² ». En outre il admet que, par exemple, « les impressions faites sur les organes encore tendres

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001, p. 53.

⁵⁰ Diderot, « Âme », DPV, v, p.347.

⁵¹ Cf. *Ivi*, p. 350.

⁵² *Ivi*, p. 345.

des enfants peuvent avoir des suites fâcheuses relativement aux fonctions de l'*âme*⁵³ ». Le sujet ainsi conçu n'est pas un élément constant, il est en continuelle mutation, il dépend non seulement des évolutions du corps mais aussi de l'influence de facteurs extérieurs, donc on se trouve chaque fois dans un état différent et la perception nous altère chaque fois différemment. Donc, dans l'œuvre du philosophe de Langres il y a un rapprochement avec l'anthropologie sceptique, et en particulier montaignienne, qu'il exprime aussi dans l'article « Âme » :

Après avoir employé tant d'espace à établir la spiritualité & l'immortalité de l'*âme*, deux sentiments très capables d'enorgueillir l'homme sur sa condition à venir, qu'il nous soit permis d'employer quelques lignes à l'humilier sur sa condition présente par la contemplation des choses futiles d'où dépendent les qualités dont il fait le plus de cas. Il a beau faire, l'expérience ne lui laisse aucun doute sur la connexion des fonctions de l'*âme*, avec l'état & l'organisation du corps⁵⁴.

L'influence réciproque entre corps et âme, ou mieux entre corps et ce qui pense en nous, comporte une variation du sujet à laquelle Diderot, avec Montaigne, ne manquera de donner une représentation efficace. La différence entre les deux est que la radicalité du pyrrhonisme de Montaigne détermine la mobilité continuelle du moi, alors que Diderot reconnaît qu'il y a des éléments qui peuvent assurer une plus grande stabilité : la mémoire, qui garantit la continuité du moi (élément qui n'est pas proprement philosophique mais il s'agit plutôt d'une condition physiologique), et l'effort, cette fois philosophique, de se faire charge dans la réflexion de ces influences et variations. Nous avons déjà évoqué *Le Rêve de D'Alembert* et nous avons déjà analysé la *Lettre sur les aveugles* dans lesquels Diderot avait montré que le sentiment de la pudeur, mais aussi de la pitié, subissent des variations selon l'état de nos organes.

Il nous semble donc possible de rapprocher la réflexion anthropologique du scepticisme de Montaigne du matérialisme de Diderot, pour l'attention que ces deux philosophes montrent envers les modifications du sujet : la dimension corporelle est ainsi accueillie dans le sein de la réflexion philosophique et les changements de ses états sont considérés dans l'influence qu'ils exercent sur la connaissance, les jugements, même les sentiments que l'homme éprouve. Il est évident que Diderot ne suit pas les sceptiques jusqu'à affirmer que l'unique constante en l'homme est le doute⁵⁵ mais il est bien vrai que chez Diderot la raison de l'homme, sa faculté supérieure, est enracinée dans la matière et en ce sens, comme pour les sceptiques, l'homme n'est pas

⁵³ *Ivi*, p. 351.

⁵⁴ *Ivi*, p. 350.

⁵⁵ Cf. S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p.126.

essentiellement supérieur à l'animal⁵⁶. Ce qui fait la différence entre Diderot et un sceptique est qu'il croit possible d'assurer la certitude de nos perceptions :

Mais quoi qu'il en soit de notre manière d'être ou de sentir ; quoi qu'il en soit de la vérité ou de la fausseté, de l'apparence ou de la réalité de nos sensations, les résultats de ces mêmes sensations n'en sont pas moins certains par rapport à nous. Cet ordre d'idées, cette suite de pensées qui existe au-dedans de nous-mêmes, quoique fort différente des objets qui les causent, ne laissent pas d'être l'affection la plus réelle de notre individu, & de nous donner des relations avec les objets extérieurs, que nous pouvons regarder comme des rapports réels, puisqu'ils sont invariables, & toujours les mêmes relativement à nous. Ainsi nous ne devons pas douter que les différences ou les ressemblances que nous apercevons entre les objets, ne soient des différences & des ressemblances certaines & réelles dans l'ordre de notre existence par rapport à ces mêmes objets⁵⁷.

La variabilité du sujet n'atteint pas chez Diderot les extrêmes de Montaigne avec la conséquence que tout peut être mis en doute et que tout se réduit aux modifications du sujet. En effet, la conséquence de l'anthropologie sceptique dans la pensée de Montaigne est une conception fictionnelle de l'homme en tant que sujet :

L'homme est homme en tant qu'il se forge une image de lui-même relative à sa structure animale. L'identité humaine est une fiction de l'imagination et non une propriété d'essence. La différence entre l'animal et l'homme ne procède d'aucune qualité dont celui-ci serait doté ; elle obéit aux mêmes principes qui font que les dauphins, les aigles et les lions construisent leur identité fictive. Et tout comme l'image que l'homme se fait de lui comme espèce est une fiction, de même l'image qu'il se forge de lui comme sujet est fictive. Il n'y a plus de sujet donné que d'espèce humaine donnée⁵⁸.

Le problème du sujet qui émerge dans l'œuvre de Montaigne trouve son espace aussi dans celle de Diderot, mais il est pensé dans une perspective matérialiste : il ne cessera pas de s'interroger sur le moi, sur la singularité de chaque individu et sur la possibilité (voir nécessité) de la dépasser vers une unité qui puisse permettre encore de faire un discours philosophique sans tomber dans les conséquences sceptiques de Montaigne, c'est-à-dire l'irrésolution à laquelle selon ce dernier nous sommes voués. De ce point de vue, comme on le verra dans l'analyse des ouvrages successifs, il est plus proche de Hume que de Montaigne, mais l'article « Scepticisme » n'est pas l'espace où Diderot développe le discours sur identité et singularité, nous trouvons quelques traces de cette réflexion dans l'article « Changement, Variation, Variété » :

⁵⁶ « Nous-mêmes, à ne considérer que la partie matérielle de notre être, nous ne sommes au-dessus des animaux que par quelques rapports de plus, tels que nous donnent la langue & la main, la langue surtout. » Diderot, art. « Animal », DPV, V, p. 386.

⁵⁷ Diderot, *Ivi*, p. 390.

⁵⁸ F. Brahami, *Le travail du sceptique*, ouvr. cit., p. 73.

Le premier marque le passage d'un état à un autre ; le second, le passage rapide par plusieurs états successifs ; le dernier, l'existence de plusieurs individus d'une même espèce, sous des états en partie semblables, en partie différents ; ou d'un même individu, sous plusieurs états différents. Il ne faut qu'avoir passé d'un seul état à un autre, pour avoir *changé* ; c'est la succession rapide, sous des états différents, qui fait la *variation*. La *variété* n'est point dans les actions : elle est dans les êtres ; elle peut être dans un être considéré solitairement ; elle peut être entre plusieurs êtres considérés collectivement. Il n'y a point d'homme si constant dans ses principes, qu'il n'en ait changé quelquefois ; il n'y a point de gouvernement qui n'ait eu ses variations ; il n'y a point d'espèce dans la nature qui n'ait une infinité de variétés qui l'approchent ou l'éloignent par des degrés insensibles d'une autre espèce. Entre ces êtres, si l'on considère les animaux, quelle que soit l'espèce d'animal qu'on prenne, quel que soit l'individu de cette espèce qu'on examine, on y remarquera une variété prodigieuse dans leurs parties, leurs fonctions, leur organisation, &c.⁵⁹

L'identité n'est pas le concept clé qui nous permette de comprendre les différents niveaux de la nature humaine, mais plutôt le niveau de variation avec ses synonymes. La variété touche aux espèces, on se rappelle ici de la vision de Saunderson construite sur l'idée de la production continuelle des singularités en nature⁶⁰, mais à l'individu aussi décrit comme un ensemble des rêves, pensées, idées, sensations, passions, qualités, défauts, vices, vertus, plaisir et peine⁶¹.

Le matérialisme de Diderot influence aussi sa pensée sur la morale. Comme il le montre dans la *Lettre à Landois* (1756), en tant qu'être déterminé, l'homme n'est pas doué de libre arbitre. Par conséquent, le sujet n'est plus considéré indépendamment des tous les éléments qui ont influencé son comportement. Autrement dit, il n'y a plus le vice et la vertu en soi et cela implique la nécessité de repenser la structure de la morale traditionnelle et de ses concepts fondamentaux. Pour ce faire Diderot met déjà en place un mécanisme de doute et renversement dans certains articles de l'*Encyclopédie*. L'article « Vice », par exemple, montre bien comment toute définition de bien et de mal, de vice et de vertu devient problématique :

Un homme est-il plus maître d'être pusillanime, voluptueux, colère en un mot, que louche, bossu ou boiteux ? Plus on accorde à l'organisation, à l'éducation, aux mœurs nationales, au climat, aux circonstances qui ont disposé de notre vie, depuis l'instant où nous sommes tombés du sein de la nature, jusqu'à celui où nous existons, moins on est vain des bonnes qualités qu'on possède, & qu'on se doit si peu à soi-même, plus on est indulgent pour les défauts & les *vices* des autres ; plus on est circonspect dans l'emploi des mots vicieux & vertueux, qu'on ne prononce jamais sans amour ou sans haine, plus

⁵⁹ Diderot, « Changement, Variation, Variété », DPV, VI, p. 356.

⁶⁰ Idée reprise par exemple dans l'article « Irrégularité » : « défaut contre les règles ; partout où il y a un système de règles qu'il importe de suivre, il peut y avoir écart de ces règles, & par conséquent *irrégularité*. Il n'y a aucune production humaine qui ne soit susceptible d'*irrégularité*. On peut même quelquefois en accuser les ouvrages de la nature ; mais alors il y a deux motifs qui doivent nous rendre très circonspects ; la nécessité absolue de ses lois, & le peu de connaissance de sa variété & de son opération. » Diderot, DPV, VII, p. 581.

⁶¹ Cf. Diderot, Lettre à Falconet 10 janvier 1766, DPV, V, p. 582.

on a de penchant à leur substituer ceux de malheureusement & d'heureusement nés, qu'un sentiment de commisération accompagne toujours. Vous avez pitié d'un aveugle ; & qu'est-ce qu'un méchant, sinon un homme qui a la vue courte, & qui ne voit pas au-delà du moment où il agit⁶² ?

Ici Diderot nous montre que nos choix et actions sont déterminés et que ce qu'on appelle vice est plus proche de l'erreur. Il met aussi en évidence le fait que les éléments extérieurs qui influencent le sujet agissant sont en tel nombre et ce que nous sommes dépend tellement peu de nous-mêmes que le sujet même, qui devrait assumer la responsabilité, semble se dissoudre : comme un aveugle qui ne voit pas, le méchant agit parce que sa vision des choses est trop limitée. Si l'auto-détermination ne caractérise plus le sujet diderotien, certes, comme le démontreront les contes, il a encore la responsabilité de ses actions du point de vue social. Comme on le verra, Diderot s'efforce de penser le fait que le sujet ne peut pas choisir et agir indépendamment de sa constitution, de son éducation et des circonstances. Bref, le sujet n'est pas *ab-solutus*, mais toujours partie de la grande chaîne de la nature et c'est seulement à partir de cette considération, que l'on pourra juger la moralité de son action.

De cette conception découle l'importance accordée à l'habitude et à l'éducation, à des passions bien réglées et à l'état du corps : dans la réflexion morale le sujet est toujours pris en considération par Diderot comme « moi-multiple », comme ensemble complexe des facteurs, croisement d'influences et, comme on le verra dans les chapitres suivants, de là vient aussi l'originalité de sa pensée. Ces réflexions parsemées dans les articles de Diderot nous montrent qu'il est encore proche, dans cette période de sa vie, des thèmes sceptiques (on reviendra sur la racine sceptique du « moi-multiple » dans le chapitre 8).

Dans l'article « Philosophie Pyrrhonienne ou sceptique », après avoir parlé de Montaigne, que Diderot considère être un philosophe intéressant et instructif quelque soit l'argument qu'il traite⁶³, Diderot parle de Bayle l'« athlète [le] plus redoutable⁶⁴ » du scepticisme des Anciens et des Modernes, dont nous avons amplement parlé dans le chapitre précédent. Dans la conclusion de l'article, Diderot exprime ses considérations sur le scepticisme. Premièrement, il met en relief des distinctions fondamentales qui se trouvent en partie aussi chez Brucker : les sceptiques anciens élaborèrent leurs

⁶² Diderot, art. « Vice », DPV, VIII, p. 443-444.

⁶³ Cf. Diderot, DPV, VIII, p. 153.

⁶⁴ Diderot, « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », *Ivi*, p. 153.

arguments contre la raison « pour mortifier l'orgueil des dogmatiques⁶⁵ », au contraire le scepticisme des modernes est voué plutôt à « décrier la philosophie, pour donner de l'autorité à la Révélation ». Il y a néanmoins quelques exceptions, puisque certains sceptiques ont douté de bonne foi « parce qu'ils n'apercevaient dans la plupart des questions que des motifs d'incertitude⁶⁶ ». Ce passage fait émerger une utilisation majoritaire du doute sceptique en tant qu'outil contre un adversaire, qu'il soit d'une autre secte philosophique comme les stoïciens ou la philosophie considérée comme menace pour la religion.

Les deux paragraphes suivants condensent ce que nous avons en partie analysé à propos des métaphores choisies par le philosophe pour représenter le projet encyclopédique :

Pour nous, nous concluons que tout étant lié dans la nature, il n'y a rien, à proprement parler, dont l'homme ait une connaissance parfaite, absolue, complète, pas même des axiomes les plus évidents, parce qu'il faudrait qu'il eût la connaissance de tout⁶⁷.

Le philosophe rebondit sur l'idée de la nature comme continuum auquel les sciences doivent s'appliquer pour progresser avec notre connaissance et remplir nos vides, mais il ne nie pas l'existence de ces imperfections, ces espaces d'eau entre les rochers qui percent la surface. Néanmoins, pour reprendre la métaphore géographique, on risque d'imaginer que tous les vides entre les rochers ou les anneaux de la chaîne puissent un jour émerger, pour sortir de la métaphore, qu'on puisse connaître les liens de la nature qui actuellement sont inconnus. Au contraire, Diderot ici nous explique clairement que pour ce qui concerne les principes premiers de la connaissance nous sommes contraints d'admettre notre ignorance :

Tout étant lié, s'il ne connaît pas tout, il faudra nécessairement que de discussions en discussions, il arrive à quelque chose d'inconnu : donc en remontant à ce point inconnu, on sera fondé à conclure contre lui ou l'ignorance, ou l'obscurité, ou l'incertitude du point qui précède, & de celui qui précède celui-ci, & ainsi jusqu'au principe le plus évident⁶⁸.

Ces deux passages nous semblent confirmer qu'après la *Promenade du sceptique*, même au fond du travail d'encyclopédiste, Diderot considérait le scepticisme comme une sorte de méthode, à savoir qu'il avait appris la leçon de modération et d'attention aux limites de l'intellect humain dont il faut tenir compte en raisonnant, ainsi que d'une série de

⁶⁵ *Ivi*, p. 159.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

problématiques comme celle du sujet et de la fiabilité des sens qu'il ne manque pas d'affronter dans les articles.

Dans l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », comme dans *Pensées philosophiques*, Diderot souligne la leçon la plus importante qu'il tire des auteurs sceptiques : la nécessité d'une « sorte de sobriété dans l'usage de la raison à laquelle il faut s'assujettir, ou se résoudre à flotter dans l'incertitude⁶⁹ ». Il faut mettre en évidence l'usage répété de cette expression : « une sorte de sobriété de la raison », déjà utilisée dans sa première œuvre et reprise dans les successives, y compris l'*Encyclopédie*. La sobriété est évoquée deux fois dans cet article : la lumière de la raison est son étendard, mais avec la conscience des bornes du savoir auquel nous pouvons aspirer. En effet, au-delà de ses limites, la raison est impuissante face à elle-même. Sur ce point il nous semble que la position de Diderot est très proche des sceptiques modérés, non seulement parce qu'il nous invite à admettre notre irrésolution (se résoudre à flotter dans l'incertitude), mais parce que, comme ceux-ci, il nous demande d'assumer en nous une attitude pratique et de nous poser la question du lien entre philosophie et vie :

Lorsque de conséquences en conséquences, j'aurai conduit un homme à quelque position évidente, je cesserai de disputer. Je n'écouterai plus celui qui niera l'existence des corps, les règles de la logique, le témoignage des sens, la distinction du vrai & du faux, du bien & du mal [...] Je tournerai le dos à celui qui cherchera à m'écarter d'une question simple, pour m'embarquer dans des dissertations sur la nature de la matière, sur celle de l'entendement, de la substance de la pensée & d'autres sujets qui n'ont ni rive ni fond⁷⁰.

Le refus du philosophe Diderot est adressé ici à Berkeley, qui n'a pas cessé de représenter une inquiétude pour Diderot, et aux solipsistes sur lesquels il avait déjà ironisé dans la *Promenade du sceptique*. Cependant, cette affirmation a aussi un sens plus vaste, car Diderot est en train de souligner que la discussion rationnelle sur des matières hors de notre portée ne peut que replier la raison sur elle-même et la conduire à un cercle vicieux. L'unique manière pour en sortir est d'établir des limites à la spéculation et de n'accueillir jamais des principes impossibles à appliquer dans la pratique. Affirmant que « l'homme un & vrai n'aura point deux philosophies, l'une de cabinet et l'autre de société » Diderot essaye de nous reconduire à une pensée sobre qui puisse effectivement nous guider dans la vie et à une raison peut-être plus « souple » de celle qu'on imagine triompher dans le siècle des Lumières. La raison de Diderot, peut-être, ne nous fournit pas une série de réponses définitives aux questions « sur la nature

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

de la matière, sur celle de l'entendement, de la substance de la pensée & d'autres sujets qui n'ont ni rive ni fond », mais pour une raison bien fondée :

Il faudrait que je pusse sortir de la nature, l'en tirer, & raisonner de quelque point hors de lui & de moi, ce qui est impossible. Ce sophiste manque du moins à la bienséance de la conversation qui consiste à n'objecter que des choses auxquelles on ajoute soi-même quelque solidité⁷¹.

Ces questions-ci peuvent trouver réponse seulement avec la connaissance de toutes les relations entre les choses, une vision du tout qu'on ne possède pas, comme il l'avait dit dans le *Prospectus* et qu'il confirme dans l'article « Encyclopédie ». Diderot est conscient du fait que les présupposés philosophiques de l'entreprise encyclopédique, mais aussi la précision de sa philosophie matérialiste, permettaient de formuler des conjectures, d'en évaluer la probabilité, mais face à une discussion sur les principes premiers ne fournissaient pas d'arguments suffisants pour arrêter la régression du doute. La lumière de la raison diderotienne n'a pas la prétention d'arriver partout : nous ne pouvons pas sortir de notre condition et cela nous empêche de raisonner sur des questions qu'on pourrait comprendre seulement du point de vue de Dieu.

Selon son esprit critique, Diderot nous rappelle aussi que les sceptiques demeuraient dans le doute seulement dans leur spéculation et pour ce qui concernait les actions civiles et les choses pratiques : « ils convenaient qu'il fallait suivre la nature pour guide, se conformer à ses impressions, & se plier aux lois établies dans chaque nation⁷² ». Il y a alors une dualité implicite dans les thèses extrêmes des sceptiques et Diderot s'entendait avec Montaigne sur le fait que, bien que le choix de croyance soit, à proprement parler, arbitraire, il est impossible pour l'homme de vivre en permanence dans le doute sans choisir. À la différence du philosophe de Bordeaux, selon Diderot il y a des critères rationnels pour sortir de l'irrésolution dont la nature représente la référence la plus importante et le principe qui devrait toujours nous guider.

7.3 L'article « Scepticisme & Sceptiques ».

Dans l'article « Scepticisme, Sceptiques », Diderot nous informe que « le mot *sceptique*, qui est grec dans son origine, signifie proprement *contemplatif*, c'est-à-dire un homme qui balance les raisons de part & d'autre, sans décider pour aucun côté ; c'est

⁷¹ *Ivi*, p.160.

⁷² *Ivi*, p. 283.

un mot formé du verbe σκεπτομαι, *je considère, j'examine, je délibère*⁷³ ». Diderot, comme les sceptiques, avait affirmé qu'il faut être bien peu philosophe « pour ne pas sentir que le plus beau privilège de notre raison consiste à ne rien croire par impulsion d'un instinct aveugle⁷⁴ », mais il faut aussi s'efforcer de trouver une voie philosophique moyenne entre le dogmatisme et le scepticisme. Certes, comme il le montrera dans *Le Rêve de D'Alembert*, le matérialisme apporte des éléments sceptiques, mais le constat que l'homme a des limites ne justifie pas le fait que nous poussons le doute jusqu'au point de ne pouvoir rien décider rationnellement pour éviter de tomber dans des apories. Au contraire, les limites de l'homme justifient le fait d'être contraint à choisir pour pouvoir vivre, soit agir : il serait impossible se trouver dans une situation telle que celle de l'âne de Buridan, comme le personnage de Diderot observera dans le *Rêve* (voir *infra* chapitre 8). Un usage sobre de la raison implique qu'on considère l'homme en tant que tel, avec ses limites, et qu'à partir d'une interrogation philosophique constante on se fasse charge d'une manière critique de la tâche de la connaissance, du jugement et de l'action.

Alors, la fonction du doute radical dans la pensée diderotienne est essentiellement antidogmatique et son usage sert à modérer la tendance à étendre le domaine de la raison à ce que l'on ne peut pas arriver à connaître. De ce point de vue, la fonction antidogmatique est la seule chose en commun avec les pyrrhoniens anciens et les anciens sceptiques. Pour ce qui concerne les Académiciens, le philosophe observe dans l'article « Platonisme ou Philosophie de Platon » en parlant d'Arcesilas, qu'un académicien de l'Académie moyenne et un sceptique diffèrent très peu et « qu'il n'y a pas un cheveu de différence entre le système de Pyrrhon & celui d'Arcesilas⁷⁵ ». Ensuite, en parlant de Carnéade, il affirme que « la doctrine de l'Académie moyenne fut à peu près la même que celle de l'Académie nouvelle. Et que l'Académie différait du pyrrhonisme, en ce qu'elle laissait au philosophe la vraisemblance & l'opinion. L'académicien disait, *videre mihi videor*, & le pyrrhonien, *nihil videre mihi video*⁷⁶ ».

Chaque fois que la réflexion de Diderot porte sur les sceptiques, émergent deux questions capitales : la première est l'importance du doute avec une fonction critique pour la construction de la connaissance. Diderot l'observera à propos de Platon : bien

⁷³ *Ivi*, p. 282.

⁷⁴ Diderot, art. « Philosophie des Chaldéens », DPV, VI, p. 330.

⁷⁵ Diderot, art. « Platonisme ou Philosophie de Platon », DPV, VIII, p. 131.

⁷⁶ *Ivi*, p. 132-133.

que ce dernier ne fût pas un sceptique « il vit que le doute était la base de la véritable science ; aussi tous ses dialogues respirent-ils le scepticisme [...] il est plus occupé à réfuter qu'à prouver⁷⁷ ». Même si Diderot pense que Platon « est peut-être moins à lire pour les choses qu'il dit que pour la manière de dire », il reconnaît que « ce n'est pas qu'on ne rencontre chez lui des vérités générales d'une philosophie profonde & vraie⁷⁸ ». Les observations de Diderot montrent qu'une utilisation bien conduite du scepticisme n'exclut pas la possibilité d'une philosophie qui exprime le vrai.

En même temps Diderot ne cesse pas d'observer qu'il est possible de développer ce scepticisme jusqu'aux extrêmes conséquences où les philosophes académiques le poussaient. On arrive par là à la seconde question : le philosophe ne reproche pas aux sceptiques radicaux la méthode dubitative qui trouve sa racine dans la philosophie socratique⁷⁹, mais la séparation entre les questions philosophiques et la vie. Diderot n'ignorait pas que les sceptiques visaient l'acatalepsie pour atteindre l'ataraxie, « ou l'exemption de trouble à l'égard des opinions⁸⁰ », mais il refusait autant la fin que la possibilité même de maintenir l'état de suspension du jugement nécessaire pour l'atteindre. Le philosophe qui recherche la vérité sans rien nier ni assurer, comme le fit Arcésilas, peut se déclarer contre celui qui nie ou qui assure quoi que ce soit puisque, de cette manière, il trouvera enfin la vérité recherchée « ou des nouvelles raisons de croire qu'elle n'est pas faite pour nous ». Quoi qu'il en soit, « si ni les sens ni la raison ne sont pas des garants assez sûrs pour être écoutés dans les écoles de philosophie » ajoutait Arcesilas, « ils suffisent au moins dans la conduite de la vie, où », observe Diderot, « l'on ne risque rien à suivre des probabilités, puisqu'on est avec des gens qui n'ont pas de meilleurs moyens de se déterminer⁸¹ ». Le probable semble être pour Diderot la vie moyenne qui lui permet d'échapper aux contradictions engendrées par le scepticisme, à l'aveuglement du dogmatisme et à la rigidité des systèmes.

Pour éviter la crédulité, qu'on pourrait considérer comme le premier pas vers la superstition, qui est contraire à tout esprit philosophique, il faut examiner toute question comme le philosophe l'affirmait dans ses *Pensées philosophiques*. La nécessité de cet examen scrupuleux est réaffirmée dans l'article « Crédulité » où Diderot observe que

⁷⁷ *Ivi*, p.115.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cf. *Ivi*, p. 130.

⁸⁰ Diderot, art. « Scepticisme & Sceptique », DPV, VIII, p. 283.

⁸¹ Diderot, art. « Acatalepsie », DPV, V, p. 236.

l'incrédule nie sur une première vue de son esprit, la vérité de ce qu'il n'a pas examiné & de ce qu'il ne veut pas examiner sérieusement, parce que frappé de l'absurdité apparente des choses qu'on lui assure, il ne le juge pas dignes d'un examen réfléchi⁸².

Avec une image très efficace pointe les bornes de la raison et notre possibilité de connaître la vérité qu'il met en parallèle avec un fil qui part d'une extrémité des ténèbres et se perd de l'autre dans les ténèbres⁸³. Certes, il n'est pas impossible de progresser ; au contraire « la lumière s'accroît par degrés », mais nous pouvons avancer « jusqu'à un certain terme placé sur la longueur du fil délié, au-delà duquel elle s'affaiblit peu à peu & s'éteint⁸⁴ » car, à la différence des sceptiques et des sophistes, le vrai philosophe est celui qui est capable de s'arrêter juste⁸⁵. C'est la leçon de Socrate qui n'a jamais été suivie par aucun philosophe d'autant que les philosophes Grecs, « après avoir beaucoup étudié, réfléchi, écrit, disputé, [...] finissaient par se jeter dans le pyrrhonisme⁸⁶ ». Ça serait un fait inacceptable pour le directeur de l'*Encyclopédie*, une débâcle des efforts humains qui susciterait sa perplexité : « Quoi donc, serait-il vrai que l'homme est condamné à n'apprendre qu'une chose avec beaucoup de peine ; c'est que son sort est de mourir sans avoir rien su⁸⁷ ? ».

Diderot l'avait éclairci dans les articles « Crédulité » et « Croire » : il est difficile que l'homme puisse arriver à une certitude absolue, mais nous pouvons accueillir ce qui semble probable car, tout compte fait, « il ne s'agit point de ce qui est et de ce qui n'est pas, il est question de ce qui nous paraît⁸⁸ ». Ce qui compte est de bien régler son assentiment, puisque c'est avec nous qu'il importe de nous acquitter, puisque, selon Diderot, « quand nous serons de bonne foi, la vérité ne nous échappera pas⁸⁹ ». « Bonne foi » signifie pour le philosophe de Langres écouter la voix de sa conscience et de sa raison afin de ne pas pécher contre ses propres lumières, ni d'abuser des facultés « qui ne nous ont été données pour aucune autre fin, que pour suivre la plus grande évidence & la plus grande probabilité⁹⁰ ». Diderot les considère comme des principes incontestables, puisqu'ils contribuent à éviter le risque de détruire la raison, de « jeter

⁸² Diderot, art. « Crédulité », DPV, VI, p. 520.

⁸³ Cf. Diderot, art. « Socratique », DPV, VIII p. 318. Diderot utilise la même image dans une lettre à Viallet : « Malebranche prouve que l'homme voit tout en Dieu. Berkley, qu'il est, lui, le seul être existant. Personne ne les en a crus, et je n'oserois assurer que personne leur ait encore bien répondu. Le fil de la vérité sort des ténèbres et aboutit à des ténèbres. Sur sa longueur il y a un point, le plus lumineux de tous, où il faut sçavoir s'arrêter et au delà duquel l'obscurité semble renaître ». Lettre à Viallet probablement datée juillet 1766, dans CORR., VI, p. 232.

⁸⁴ Diderot, art. « Socratique », cit. *Ibidem*.

⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

⁸⁶ Diderot, art. « Philosophie des Grecs », DPV, VII, p. 347.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Diderot, art. « Crédulité », DPV, VI, p. 522.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Diderot, art. « Croire », DPV, VI, p. 523.

l'homme dans des perplexités fâcheuses⁹¹ » et de tomber dans la crédulité. Diderot semble ne se fatiguer jamais de se répéter sur ce point : « il y a le même danger à tout rejeter & à tout admettre indistinctement ⁹² ».

Il semble néanmoins que le risque de suivre le fil de la raison jusqu'aux ténèbres, là où il n'est plus possible de distinguer clairement les choses (pour suivre la métaphore que nous avons citée plus haut), ait caractérisé souvent l'entreprise philosophique. Comme nous lisons dans l'article « Péripatécienne » à propos de Joannes a S. Thoma, dont Diderot ne nie pas le talent comme dialectique, métaphysicien et physicien, notre philosophe observe que l'acception que ces disciplines avaient dans son temps en réduisait le mérite car « presque tous ces hommes qui auraient porté la connaissance humaine jusqu'où elle pouvait aller, occupés à des argumentations futiles, furent des victimes de l'esprit dominant de leur siècle⁹³ ». On peut lire une considération similaire dans l'article « Scholastiques », où Diderot observe que la philosophie et la théologie en temps de Duns Scot étaient chargées des « questions ridicules » et que Scot contribuait à augmenter grâce à « sa malheureuse subtilité » qui « s'exerça à inventer des nouveaux mots, des distinctions & de nouveaux sujets de disputes qui se sont perpétuées en Angleterre au-delà des siècles de Bacon & de Hobbs⁹⁴ ». Avec Scot il y a un nombreux rang d'autres esprits qui se sont « gâtés & perdus⁹⁵ » pour avoir mal employé leur esprit et qui se sont appliqués à résoudre des questions devenues avec le temps d'« abominables fatras⁹⁶ ».

La critique de la scholastique, développée par Diderot, nous permet de comprendre qu'il n'est pas seulement question des objets de la spéculation philosophique, mais aussi d'une mise en question d'une méthode de dérivation aristotélique, qui réduisait l'argumentation à une forme syllogistique jugée sèche et serrée et qui n'avait pas comme but la vérité, mais plutôt la capacité de défendre son sentiment pour n'être jamais réduit au silence. Cette méthode avait produit :

une foule de distinctions ridicules qui s'appliquaient à d'autant plus de cas qu'elles sont vides de sens ; avec ce secours, il n'y avait point de questions qu'on n'embrouillât, point de thèses qu'on ne pût défendre, pour ou contre, point d'objections auxquelles on n'échappât, point de disputes qu'on ne prorogéât sans fin⁹⁷.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Diderot, art. « Crédulité », DPV, VI, p. 522.

⁹³ Diderot, art. « Péripatécienne », DPV, VIII, p. 89.

⁹⁴ Diderot, art. « Scholastiques », DPV, VIII, p. 301.

⁹⁵ *Ivi*, p. 307.

⁹⁶ *Ivi*, p. 304.

⁹⁷ *Ivi*, p. 288.

Le résultat est, selon Diderot, un aristotélisme « fourré de cent questions puérides⁹⁸ » ou dangereuses, qui dégradent la philosophie⁹⁹. Contrairement à un usage avisé du doute, la raison qui se perd elle-même dans un labyrinthe d'argumentations abstraites introduit le scepticisme par la facilité qu'on a de « défendre le mensonge, d'obscurcir la vérité, & de disputer sur une même question pour et contre¹⁰⁰ ». Selon le philosophe, le pire est qu'au XVIII^e siècle la scholastique n'avait pas éteint son influence, car elle constituait encore la base de l'enseignement de la philosophie dans les collèges et de la théologie dans les bancs. L'enseignement abstrait est une conséquence de cette méthode syllogistique et l'oubli de la morale : « Demandez », dit Diderot à son lecteur, « à un jeune homme qui a fait son cours : qu'est-ce que la matière subtile ? Il vous répondra ; mais ne lui demandez pas : qu'est-ce que la vertu ? il n'en sait rien¹⁰¹ ».

Socrate reste toujours le modèle de philosophe et de ce que la philosophie devrait atteindre. Socrate était un homme avec une âme élevée et un grand jugement, il avait compris que la morale est de première importance et « qu'il fallait travailler pour rendre les hommes bons, avant que de commencer à les rendre savants¹⁰² ». Socrate, *philosophe par excellence*¹⁰³ incarne le modèle opposé aux scholastiques : un esprit libre dans sa recherche, toujours véridique dans son exemple de vertu, de cohérence et de vie heureuse. Socrate avait critiqué la tendance à s'occuper seulement de la connaissance d'explication des lois de l'univers au détriment de l'attention pour la conduite : sans doute l'entendement se perfectionnait, mais on abandonnait la volonté à elle-même et toute interrogation sur le vrai bonheur de la vertu¹⁰⁴. Il faudra donc faire

⁹⁸ *Ivi*, p. 302.

⁹⁹ Cf. *Ivi*, p. 307.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 307.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 308.

¹⁰² *Ivi*, p. 313.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*. Diderot dans ce paragraphe souligne la primauté de la connaissance de soi-même qui caractérise la philosophie socratique et il oppose en particulier l'astronomie à la morale : « tandis qu'on avait les yeux attachés aux astres, on ignorait ce qui se passait à ses pieds ; qu'à force d'habiter le ciel, on était devenu étranger dans sa propre maison ». Dans une lettre à Sophie Volland (du 14 juillet 1762) il affirmera de manière très proche qu'« un astronome passe trente ans de sa vie au haut d'un observatoire, l'œil appliqué le jour et la nuit à l'extrémité d'un télescope pour déterminer le mouvement d'un astre, et personne n'étudiera soi-même, n'aura le courage de nous tenir un registre exact de toutes les pensées de son esprit, de tous les mouvements de son cœur, de toutes ses peines, de tous ses plaisirs ; et de siècles innombrables se passeront sans qu'on sache si la vie est une bonne ou une mauvaise chose, si la nature humaine est bonne ou méchante, ce qui fait notre bonheur et notre malheur. Mais il faudrait bien du courage pour ne rien celer. On s'accuserait peut-être plus aisément du projet d'un grand crime, que d'un petit sentiment obscur, vil et bas ». Laurent Versini glose le texte affirmant qu'ici devient explicite le fait que les lettres à Sophie remplissent la même fonction que les *Confessions* que Rousseau fera apparaître quatre ans plus tard. Il nous semble qu'il est possible de considérer ce passage, où l'accent est mis sur l'importance de se connaître soi-même, à la lumière de celui qu'on trouve dans l'article « Philosophie socratique », mais aussi dans *Les Essais* de Montaigne.

l'effort de ne pas séparer la pratique de la spéculation. Cette dernière, en effet, est la recherche de ce que c'est l'objet ; donc, la philosophie, la vertu, la religion et la morale ne peuvent pas rentrer, selon Diderot, dans la catégorie des sciences spéculative, car celui qui a examiné leurs objets sans accorder à cet examen son action pratique « n'est qu'un fantôme d'un philosophe, d'un homme vertueux, religieux, moraliste¹⁰⁵ ». En outre, nous ne pouvons pas nous soustraire au moment pratique dans une science telle que la physique dont les spéculations doivent être soumises à l'épreuve de l'expérience. Nous pourrions supposer que les mathématiques constituent un bon exemple de sciences de pure spéculation, mais Diderot nous dément :

La physique a ses *spéculations*, qu'il faut mettre à l'épreuve de l'expérience ; que serait-ce que les mathématiques sans les problèmes d'utilité, auxquelles on arrive par la démonstration de ses propositions *spéculatives* ? Les théorèmes sont la partie de la *spéculation*. Les problèmes sont la partie pratique¹⁰⁶.

Dans l'article « Art », Diderot avait affirmé que tout art a sa spéculation et sa pratique, mais aussi qu'il serait presque impossible de progresser dans la pratique sans la spéculation et réciproquement. Dans ce passage de l'article « Spéculation », il souligne le fait qu'il n'y a aucune spéculation qui soit réellement possible sans un lien avec la pratique. Il s'agit d'une attitude empirique que le philosophe peut adopter pour appliquer plus aisément les arguments sceptiques, tels que les outils mis en place par Fontenelle dans son travail de démystification et de critique des superstitions. Pour l'empiriste le moment de la preuve est essentiel, les faits jouent un rôle de premier plan par rapport aux hypothèses abstraites et arbitraires, mais là où il est impossible de vérifier une notion, comme celle des extraordinaires eaux de l'« Anapouméné¹⁰⁷ » dont Pline parle, il faudra au moins se tenir au degré de probabilité d'une affirmation : si l'on ne connaît aucun fait similaire, il faudra mettre l'affirmation en doute et suspendre le jugement, sinon refuser la notion¹⁰⁸. C'est le sort de beaucoup d'articles de botanique ou

¹⁰⁵ Diderot, art. « Spéculation », DPV, VIII, p. 328.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Nous pouvons lire dans l'article « Anapauoméné » : « *ἀναπαυομένη, qui cesse*. Nom d'une fontaine de Dodone, dans la Molossie, Province d'Epire, en Grece. Pline dit que l'eau en est si froide, qu'elle éteint d'abord les flambeaux allumés, & qu'elle les allume néanmoins, si on les en approche quand ils sont éteints ; qu'elle tarit sur le midi ; on l'a appelée par cette raison *anapauoméné* : qu'elle croît depuis midi jusqu'à minuit, & qu'elle recommence ensuite à diminuer, sans qu'on puisse savoir quelle peut être la cause de ce changement. Il ne faut pas mettre au même degré de probabilité les premières & les dernières merveilles attribuées aux eaux de l'*anapauoméné*. Il y a sur la surface de la terre tant d'amas d'eaux sujets à des abaissements & à des élévations périodiques, que l'esprit est disposé à admettre tout ce qu'on lui racontera d'analogue à ce phénomène ; mais la fontaine d'*anapauoméné* est peut-être la seule dont on ait jamais dit qu'elle éteignit & allumait les flambeaux qu'on en approchait : on n'est ici secouru par aucun fait semblable » dans DPV, V, p. 362.

¹⁰⁸ Voir par exemple la conclusion de l'article « Lul » : « Qui croirois-je, de Tavernier ou de Pietro de la Vallée, sur la description de cet arbre? Aucun des deux », *Encyclopédie*, tome IX, p. 717.

de géographie comme « Ansico », « Avanaze », « Ichara-Mouli », noms de plantes ou de lieux dont on ne possède pas des descriptions convaincantes, qui souvent sont rapportées par les voyageurs (il vaut autant pour les historiens ordinaires). Dans ces cas, Diderot en général soupçonne « d'enfler un peu les choses, à moins qu'on ne veuille s'exposer à croire les fables les plus absurdes » car « qu'on ne veut pas avoir pris la plume pour raconter des aventures communes, ni fait des milliers de lieues pour n'avoir vu que ce qu'on voit sans aller si loin¹⁰⁹ ». Le problème du sujet jugeant se présente encore : il ne faut pas douter de tout témoignage, mais il faut du moins rester en garde à propos des faits qui nous sont rapportés. En effet, un juge impartial « pèse sans acception des choses ou des personnes, les raisons pour & contre¹¹⁰ », définition qui rappelle la description du travail de crible du sceptique, et il est très rare :

Qui est-ce qui l'a ? le voyageur ? il a été trop loin pour regarder les choses d'un œil non prévenu ; le juge ? il a ses idées particulières, ses formes, ses connaissances, ses préjugés ; l'historien ? il est d'un pays, d'une secte, &c. Parcourez ainsi les différents états de la vie, songez à toutes les idées dont nous sommes préoccupés, faites entrer en considération l'âge, l'état, le caractère, les passions, la santé, la maladie, les usages, les goûts, les saisons, les climats, en un mot la foule des causes tant physiques que morales, tant innées qu'acquises, tant libres que nécessaires, qui influent sur nos jugements ; & prononcez après cela si l'homme qui se croit sincèrement très *impartial*, l'est en effet beaucoup¹¹¹.

Or, Diderot ici ne donne pas des exemples d'impartialité, au contraire il met en place un vrai travail de mise en doute de ceux qui communément étaient considérés comme des exemples d'impartialité et cités par les dictionnaires de l'époque : les juges et les historiens qui sont rapprochés des voyageurs envers lesquels la défiance de Diderot était extrême, au point que dans certains articles il se limite à commenter, pour soulever des doutes sur l'existence de la chose en question, « description de voyageur & non de naturaliste¹¹² ». D'ailleurs, l'article « Voyageur » de Jaucourt confirme la thèse de Strabon qui disait que tout homme qui décrit ses voyages est un menteur, avec quelques exceptions qu'il ne manque pas de signaler¹¹³ et que Diderot aussi semble partager. Ici, on voit comme le scepticisme devient une méthode : Diderot ne cite pas les autres dictionnaires et il invite les lecteurs à s'interroger. Le philosophe, en effet, guide son lecteur dans la voie de la critique : il le sollicite avec une série de questions et d'hypothèses : « Qui est-ce qui l'a ? le voyageur ? [...] le juge ? [...] l'historien ? » ;

¹⁰⁹ Diderot, art. « Ansico », DPV, V, p. 401.

¹¹⁰ Diderot, art. « Impartial », DPV, VII, p. 504.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Par exemple dans l'article « Ayri », *Encyclopédie*, t. I, p. 910.

¹¹³ Voir Jaucourt, art. « Voyageur », *Encyclopédie*, tome XVII, p. 477.

ensuite il lui indique un parcours, un procédé d'analyse de la question avec une série d'exhortatifs « parcourez », « songez », « prononcez ». Du reste il avait annoncé qu'il allait rapporter les récits sur la grotte de Besançon et d'inviter le lecteur crédule à les parcourir avec l'intention de lui apprendre à douter¹¹⁴. Il met en garde non seulement contre les voyageurs mais aussi contre les philosophes qui, à propos de cette grotte merveilleuse, « rapportent des faits faux, des préjugés, de mauvais raisonnements, que d'autres philosophes reçoivent, impriment, & accréditent de leur témoignage¹¹⁵ ». Quand dans les *Pensées philosophiques* Diderot souhaitait la diffusion générale du doute, la nécessité de tout examiner avant de donner son assentiment, il n'entendait pas faire exception pour les affirmations des philosophes ni pour les siennes. Personne ne peut jouir d'une parfaite impartialité et objectivité, d'où la constante nécessité de s'interroger, de peser les arguments et de les vérifier. C'est une méthode empirique et critique qui est toutefois introduite indirectement, dans les commentaires des articles parfois imprévus comme ceux qu'on a considérés, comme l'avait fait Bayle dans son *Dictionnaire*, où d'une manière plus ouverte, en soulevant une série de questions dépourvues de réponses qui contraignent ainsi le lecteur à passer au crible lui-même les raisons et en s'efforçant d'assumer une attitude critique.

On voit ainsi que pour répandre la lumière de la raison, un certain travail est nécessaire et que si le progrès est possible, il faut fournir à l'homme tous les instruments et l'entraînement nécessaires pour avancer et se perfectionner et encore nous ne sommes jamais assurés contre le procès de régression ; ni comme espèce, la barbarie peut toujours se réaffirmer, ni comme individus puisque bien que la raison soit « comme un précepteur attentif, qui le prêche sans cesse », nous sommes composés aussi du cœur qui « semblable à un enfant, il crie sans cesse ; il fatigue son précepteur qui finit par l'abandonner à son penchant¹¹⁶ ». Alors, le difficile travail d'avancer vers le perfectionnement de soi-même est un effort énorme, la philosophie « ne s'acquiert que par le pénible travail des réflexions, & ne se perfectionne que par le conflit des opinions¹¹⁷ ». C'est un travail sans fin et surtout qui ne défend personne de la possibilité de se tromper, le principe d'autorité aussi en est complètement investi, surtout si l'on considère l'autorité dans le discours scientifique :

¹¹⁴ Cf. Diderot, art. « Besançon », DPV, VI, p. 177.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 178.

¹¹⁶ Diderot, art. « Perfectionner », DPV, VIII, p. 64.

¹¹⁷ Diderot, art. « Antidéluvienne », DPV, V, p. 404.

Ceux qui se conduisent dans leurs études par l'autorité seule, ressemblent assez à des aveugles qui marchent sous la conduite d'autrui. Si leur guide est mauvais, il les jette dans des routes égarées, où il les laisse las & fatigués, avant que d'avoir fait un pas dans le vrai chemin du savoir. S'il est habile, il leur fait à la vérité parcourir un grand espace en peu de temps ; mais ils n'ont point eu le plaisir de remarquer ni le but où ils alloient, ni les objets qui ornoient le rivage, & le rendoient agréable¹¹⁸.

Suivre l'autorité sans l'interroger signifie se rapporter à la connaissance comme des enfants qui ne sont pas capables de fortifier leurs jambes ou comme des malades qui ne sortent pas de l'état de convalescence, soit ce que Kant appellera être dans un état de minorité. Déjà Fontenelle, dans son petit traité *De l'origine des fables*, avait indiqué dans « le respect aveugle de l'antiquité¹¹⁹ » l'un des deux principes qui conduisent à la naissance et à la croyance des fables. Le premier principe, c'est-à-dire « le droit que l'on a d'inventer des choses pareilles à celles qui sont reçues, ou de les pousser plus loin par des conséquences¹²⁰ » selon Fontenelle dépend de notre faiblesse et contribue à l'éteindre, le principe d'autorité empêche l'homme de sortir de l'état d'erreur dans lequel il se trouve. Diderot, qui partage ces principes et tire de ce traité et de l'*Histoire des oracles* des outils critiques, travaillait pour en diffuser l'usage. Il s'en sert par exemple dans l'article « Antédiluvienne » où avec les arguments utilisés par Fontenelle contre Platon il critique l'existence des créatures angéliques¹²¹. La méthode critique et comparative de Fontenelle devient partie de la méthode d'enquête et de crible des témoignages qui viennent du passé, mais aussi du présent comme les récits de voyages ; mais Diderot ne manque pas de s'en servir pour critiquer les récits bibliques et les croyances liées à la religion.

La philosophie elle-même ne se soustrait pas à ces critères, puisqu'elle présentait des articles qui mettaient en perspective historique et critique toute philosophie du passé et du présent. C'est une opération caractérisée par un arrière-fond sceptique, comme dans la *Promenade du sceptique* : aucune secte ou aucun système ne peut être considéré comme définitif puisqu'une philosophie, pour proche de la vérité qu'elle soit, n'arrivera jamais à la comprendre entièrement comme notre perspective est toujours partielle. La mise en perspective des philosophies et l'attitude critique envers le principe d'autorité enfonçaient leurs racines dans les sources de Diderot, Fontenelle, Bayle, mais aussi de Brucker. Le résultat de ce choix n'est pas, toutefois, un scepticisme radical ou une

¹¹⁸ « Autorité dans les discours & dans les écrits », article non signé qui pourrait être attribué à Diderot selon les éditeurs de l'édition Hermann, « Autorité dans les discours & dans les écrits », dans *Encyclopédie*, t. I, p. 901.

¹¹⁹ Fontenelle, *De l'origine des fables* dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 1968, t. II, p. 394.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Cf. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 239.

critique qui touche tout et n'assure rien, mais il n'est pas non plus comme chez Descartes (mais chez Brucker aussi), c'est-à-dire la seule raison qui peut assurer une sortie de l'état de doute. L'expérience et le calcul des probabilités sont pour Diderot deux moyens qui, bien qu'ils ne puissent assurer la certitude au sens cartésien du mot, peuvent nous garantir la possibilité d'un certain degré de certitude, à savoir qu'ils nous permettent d'éviter de tomber dans la crédulité. C'est sur cette question, comme on le verra dans l'analyse des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, que Diderot se rapproche de la pensée de David Hume.

7.4 L'éclectique devrait toujours marcher à côté du sceptique

Il y a un lieu fondamental dans l'*Encyclopédie* où Diderot semble exprimer ce qu'il entend par philosophie et ce lieu est l'article « Eclectisme ». Il s'agit évidemment d'un article d'histoire de la philosophie et comme dans les autres, Diderot se sert de l'œuvre de Brucker comme base du discours. Néanmoins, le continuel remaniement de ce que Brucker avait écrit détermine l'originalité du texte et nous démontre l'importance de l'*Eclectisme* pour le philosophe.

L'article s'ouvre sur une description du philosophe éclectique dans laquelle Diderot introduit plusieurs caractéristiques récurrentes issues des divers portraits de philosophes qu'il nous a fourni tout au long de l'élaboration de son œuvre : l'autonomie du jugement, l'attitude critique envers ce qu'il reçoit de la tradition et de l'autorité, le combat contre les préjugés, l'importance de l'expérience à côté de la raison¹²². Les premières caractéristiques que Diderot attribue au philosophe éclectique coïncident avec l'idéal philosophique des Lumières. En effet, nous pouvons les retrouver aussi dans l'article « Philosophe », longtemps attribué à Diderot, dans lequel l'auteur anonyme affirmait que la raison est pour le philosophe ce que la grâce est pour le chrétien¹²³, il fonde ses principes sur l'observation et l'examen et contrairement au peuple il « rend la maxime dès sa source ; il en examine l'origine ; il en connaît la propre valeur, & n'en fait que l'usage qui lui convient¹²⁴ », il ne confond pas la vérité avec la vraisemblance.

¹²² « L'éclectique est un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience & de sa raison » Diderot, art. « Eclectisme » dans DPV, VII, p. 36.

¹²³ Cf. art. « Philosophe », *Encyclopédie*, t. XII, p. 509.

¹²⁴ *Ibidem*.

Dans la suite de la description l'éclectisme commence à se configurer comme position philosophique coïncidente avec la pensée de Diderot. Par exemple, il introduit dans le texte la « philosophie locale » qui appartenait au personnage de Cléobule dans *La Promenade du sceptique*. Nous avons vu qu'il est possible de retracer le modèle de Cléobule dans *Les Essais* de Montaigne, ainsi l'éclectique semble très proche de ce modèle : « de toutes les philosophies, qu'il a analysées sans égard & sans partialité, s'en fait une particulière & domestique qui lui appartienne¹²⁵ ». Diderot insiste sur le caractère « *particulière & domestique* », puisqu'il répète ces deux caractéristiques de l'éclectisme et éclaircit l'ambition des philosophes qui les embrassent :

Je dis *une philosophie particulière & domestique* parce que l'ambition de l'éclectique est moins d'être le précepteur du genre humain, que son disciple ; de reformer les autres, que de se réformer lui-même ; de connaître la vérité, que de l'enseigner. Ce n'est point un homme qui plante ou qui sème ; c'est un homme qui recueille & crible. Il jouirait tranquillement de la récolte qu'il aurait faite, il vivrait heureux, & mourrait ignoré, si l'enthousiasme, la vanité, ou peut-être un sentiment plus noble, ne le faisait sortir de ce caractère¹²⁶.

Encore plus que pour le personnage de Cléobule, les éléments qui peuvent reconduire à Montaigne dans ce passage sont nombreux. Premièrement, l'insistance sur la singularité de l'éclectisme et sur son caractère domestique, à savoir d'une philosophie qui n'a pas la prétention d'être universelle mais qui est presque élaborée pour la vie quotidienne. Cela nous conduit au deuxième aspect, la singularité de chaque individu dépend de la nature, et en cela Diderot et Montaigne sont d'accord, cela implique qu'il n'existe pas une pensée valable pour tous, mais qu'à partir de certains principes partagés chacun devra les adapter à sa condition particulière. Il est suffisant ici d'évoquer ce que le personnage de Saunderson disait à Monsieur Holmes à propos de l'harmonie de l'univers : la nature produit constamment des êtres singuliers, des écarts, des monstres, qui nous rappellent, avec leur radicale difformité par rapport aux individus qui sont plus similaires entre eux, exactement ce que soutenait Montaigne, que « jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement dans divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures¹²⁷ ».

Certes, tant Montaigne que Diderot admettent la similitude entre les individus et surtout le philosophe de Langres insiste autant sur la ressemblance que sur la différence des hommes entre eux, alors que dans Montaigne la « dissimilitude » prévalait.

¹²⁵ Diderot, art. « Éclectisme » dans DPV, VII, p. 36.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §XIII, ouvr. cit., p. 1067.

Néanmoins, pour les deux « la raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre » et l'expérience « n'en a pas moins¹²⁸ ». Comme Montaigne et Diderot, l'éclectique est conscient des difficultés implicites dans une philosophie qui se prétend universelle, pour cette raison, de manière très socratique, son ambition est d'être disciple du genre humain et la réforme de soi-même plutôt que d'être maître et réformateur des autres. La philosophie de l'éclectique est alors comme la science selon Montaigne :

N'est pas pour donner jour à l'âme qui n'en a point, ny pour faire voir un aveugle : son mestier est, non le luy fournir de veuë, mais de luy dresser, de luy regler les allures pourveu qu'elle aye de soy les pieds et les jambes droites et capables¹²⁹.

Le risque est, selon Montaigne, que la science devienne une drogue qui altère et corrompt le « vase qui l'estuye¹³⁰ ». Déjà Platon dans la *République* avait mis au premier plan la nécessité de donner les charges aux citoyens selon leur nature. Le philosophe doit donc être très attentif dans son rôle de maître, avant tout parce que, comme Diderot l'avait rappelé dans l'article « Aigle », le peuple avec sa crédulité accepte les visions extravagantes et grossières de la superstition et « celui qui sans être appelé par Dieu au grand & périlleux état de missionnaire, aimera assez peu son repos & connaîtra assez peu les hommes, pour se charger de les instruire¹³¹ » se donnera une tâche bien hardie. L'enseignement d'un usage critique et autonome de la raison risque d'avoir les mêmes effets qu'introduire « un rayon de lumière dans un nid de hiboux, vous ne ferez que blesser leurs yeux & exciter leurs cris¹³² ». Ici émerge l'aspect moins évident du Diderot encyclopédiste, justement célèbre plus pour sa volonté de rendre la philosophie populaire, que pour ses réserves envers le public. Le fait que la même image du rayon de lumière dans le nid des hiboux représentait l'hésitation entre l'attitude du sceptique Cléobule et le jeune Ariste dans *La Promenade du sceptique*, nous semble confirmer qu'il serait probablement plus propre de parler d'une évolution de Diderot sans repos.

La philosophie de Montaigne, même si elle était sceptique, dans son ensemble se prête, ici comme dans l'œuvre de 1747, à décrire un idéal philosophique qui correspond à celui du philosophe éclectique. Ce dernier « n'est point un homme qui plante ou qui sème ; c'est un homme qui recueille & crible », nous dit Diderot, contrairement au

¹²⁸ *Ivi*, p. 1065.

¹²⁹ *Ivi*, L. I, §XXV, p. 141.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Diderot, art. « Aigle », DPV, v, p. 313.

¹³² *Ibidem*.

sectaire qui a embrassé la doctrine d'un philosophe, l'éclectique « est un homme qui ne reconnaît point de maître¹³³ », qui ne soumet sa lumière à personne et voit avec ses propres yeux et avec cette époque prudentielle qui parcourt les articles de Diderot, doute plutôt d'une chose vraie « que de s'exposer, faute d'examen, à admettre une chose fausse¹³⁴ ». En outre, comme les sceptiques – c'est Diderot qui le souligne – les éclectiques « n'étaient d'accord avec personne » car « ils ne convenaient que de quelques points », à l'inverse des sceptiques qui « ne convenaient de rien¹³⁵ ». Contrairement à l'attitude sceptique de tout rejeter, le fait d'être éclectique n'implique pas le partage des mêmes principes philosophiques :

Un éclectique adoptant assez communément d'un philosophe ce qu'un autre éclectique en rejetait, il en était de sa secte comme de ces sectes de religion, où il n'y a pas deux individus qui aient rigoureusement la même façon de penser¹³⁶.

C'est une singularité philosophique qui n'est pas négative, puisque, comme Diderot va l'éclaircir dans un paragraphe suivant, les éclectiques ne sont pas de syncrétistes incapables de s'écarter du chef choisi. Le syncrétiste, qu'il ait choisi Platon, Aristote, Descartes ou Newton, se réserve la seule liberté « de modifier les sentiments de son maître, de resserrer ou d'étendre les idées qu'il en a reçues, d'en emprunter quelques autres d'ailleurs, & d'étayer le système quand il menace ruine¹³⁷ ». Comme l'écrivait Montaigne, les syncrétistes sont comme celui qui, ayant besoin de feu, va le chercher chez son voisin et ayant trouvé un beau et grand feu décide de s'arrêter chez son voisin pour se réchauffer en oubliant de rapporter le feu chez soi¹³⁸. « Je n'aime pas cette suffisance relative et mendrée » disait Montaigne de ceux qui se laissent aller sur les bras d'autrui. Diderot aussi utilise l'image d'une espèce de mendiant qui rafistole une robe avec les dépouilles des passants mieux vêtus, image du syncrétiste qui peut être considéré, au mieux, comme un apprenti de l'éclectisme. L'éclectique examine et pèse les raisons, pour cette raison le scepticisme peut être considéré comme sa pierre de touche : « l'éclectique devrait toujours marcher à côté du sceptique pour recueillir tout ce que son compagnon ne réduirait point en une poussière inutile, par la sévérité de ses essais »¹³⁹. Diderot observe qu'il n'y a pas de chef de secte qui n'ait été plus ou moins

¹³³ Diderot, art. « Éclectisme » dans DPV, VII, p. 36.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ivi*, p. 37.

¹³⁷ *Ivi*, p. 38.

¹³⁸ Cf. M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XXV, ouvr. cit., p. 137.

¹³⁹ Diderot, art. « Éclectisme », DPV, VII, p. 37.

éclectique, par conséquent ils sont parmi les philosophes « les souverains sur la surface de la terre, les seuls qui soient resté dans l'état de nature où tout était à tous¹⁴⁰ ».

Mais qui sont ces chefs ? Pythagore, nourri de la théologie égyptienne et du savoir des gymnosophistes de l'Inde et des philosophes grecs ; Platon qui « s'enrichit des dépouilles de Socrate, d'Héraclite, & Anaxagore¹⁴¹ » ; Zénon qui réfléchissait à partir du pythagorisme, du platonisme, de l'héraclitisme et du cynisme, pour ce qui concerne les anciens¹⁴². Mais après avoir traité des éclectiques anciens, nous pouvons trouver dans la liste des modernes : Bacon, Hobbes, Descartes, Leibniz. Ce sont des philosophes dont on sait quelle estime en avait Diderot et quelle importance, déclarée ou tacite, leurs pensées avaient pour la réflexion diderotienne. À ce propos, l'abbé Chaumeix qui, dans le tome II de *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire*, avait affirmé que les Encyclopédistes nous donnent dans cet article le portrait des Philosophes qu'ils estiment le plus, ou plutôt qu'ils nous ont tracé leur propre portrait¹⁴³, ne se trompait pas. Bien que l'intention de l'abbé fût de critiquer âprement l'article, il avait perçu que la description de la méthode de l'éclectique correspondait à celle de l'auteur, soit de Diderot : « l'éclectique ne rassemble point au hasard des vérités ; il ne les laisse point isolées ; il s'opiniâtre bien moins encore à les faire cadrer à quelque plan déterminé¹⁴⁴ ». Une vie moyenne semble caractériser la philosophie éclectique ; elle n'est pas du tout un recueil bariolé des idées et vérités, mais pas non plus une façon systématique de vouloir faire cadrer tout dans une grande construction abstraite. Comme le sceptique, l'éclectique examine tout principe, mais contrairement à celui qui fait cet examen et suspend tout jugement, il considère vraie une proposition qui se lie évidemment au principe admis et il attend pour la juger s'il ne trouve pas immédiatement une liaison :

jusqu'à ce que des notions intermédiaires qui séparent la proposition qu'il examine du principe qu'il a admis, lui démontrent sa liaison ou son opposition à ce principe ; dans ce dernier cas il la rejette comme fausse¹⁴⁵.

Cette description correspond à ce qu'on considère être le scepticisme comme méthode de Diderot où la connaissance est construite sur la base d'une chaîne de relations qui lient toute chose mais qu'on découvre au fur et à mesure qu'on arrive à combler les

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Cf. *Ibidem*.

¹⁴³ Cf. A. J. de Chaumeix, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire*, vol. II, Bruxelles, Hérisant, 1758, p. 150.

¹⁴⁴ Diderot, « Éclectisme » dans DPV, VII, p. 39.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

vides entre les anneaux qui nous sont connus. Le philosophe ne s'attend pas à un système omni-explicatif, mais il met en doute avec patience, il s'interroge et avec prudence il préfère faire époque plutôt que donner son assentiment sans être convaincu par des bonnes raisons. Le philosophe éclectique n'estime pas, avoir élaboré une philosophie définitive, sa raison procède tâtonnant, comme Diderot le faisait. Certes, il était matérialiste, athée, il avait trouvé dans la nature la pierre de touche de toute affirmation, quasi un principe fondant sa pensée, mais s'il n'a pas ordonné toute sa pensée dans un *Système de la nature* tel que le fit le baron d'Holbach, en outre, s'il a critiqué avec tant d'attention l'œuvre d'Helvétius, la raison est que connaître dans une perspective matérialiste consiste pour Diderot « moins à construire un système de la nature ou de l'homme qu'à soumettre les concepts à l'épreuve d'une expérience de la réalité dévoilée par les sciences¹⁴⁶ ». Le doute sceptique que le philosophe utilise méthodiquement ne sert pas seulement comme arme contre les dogmes et les concepts de la métaphysique, mais aussi comme antidote à toute dogmatisation.

Quand on parle de l'éclectique comme d'un modèle, pour Diderot, on doit garder toujours sous les yeux la description qu'il donne au début de l'article « Éclectisme » et non la coïncidence de sa pensée avec quelque philosophie éclectique parmi celles qui se sont succédées historiquement (celle de Plotin, Jamblique, etc). D'autant plus que l'éclectique est un homme qui ne reconnaît point de maîtres et que « celui qui reçoit le système d'un autre éclectique, perd aussitôt le titre d'éclectique¹⁴⁷ ». Donc, de l'éclectisme tel qu'il a été Diderot nous expose les principes et éclaircit aussi sa position envers ses excès. Il n'est pas très étonnant à ce point que Diderot affirme de nouveau l'idée selon laquelle sans modération dans l'usage du doute et de la raison on tombe dans le scepticisme ou dans l'obscurité :

Cette partie [la dialectique] de leur philosophie n'est pas sans obscurité ; ce sont des idées aristotéliques si quintessenciées & si raffinées, que le bon sens s'en est évaporé, & qu'on se trouve à tout moment sur les confins du verbiage ; au reste, on est presque sûr d'en venir là toutes les fois qu'on ne mettra aucune sobriété dans l'argumentation, & qu'on la poussera jusqu'où elle peut aller. C'était une des ruses du scepticisme. Si vous suiviez le sceptique, il vous égarait dans des ténèbres inextricables ; si vous refusiez de le suivre, il tirait de votre pusillanimité des inductions assez vraisemblables, & contre votre thèse en particulier, & contre la philosophie en général¹⁴⁸.

Le scepticisme nous conduit à une impasse : on arrive à un point où poursuivre avec le doute ne peut porter à rien d'autre qu'à l'impossibilité de juger ; en même temps, le

¹⁴⁶ J.C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, ouvr. cit., p. 16.

¹⁴⁷ Diderot, « Éclectisme » dans DPV, VII, p. 38.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 85.

refus de poursuivre la discussion nous met dans une position de faiblesse que le sceptique pourrait critiquer avec facilité comme position dogmatique. La dialectique aussi, poussée à l'excès, « dégénère dans l'art de semer d'épines toutes les sciences », affirmera Diderot dans l'article « Epicurisme », il décrit la dialectique comme un art qu'il haïssait puisqu'il retenait que la véritable logique peut se réduire à peu des règles¹⁴⁹. L'équilibre consiste dans le refus des dogmes et en même temps dans la capacité de ne pas s'égarer dans le labyrinthe des doutes ou des abstractions : de cette manière seulement le véritable philosophe réussira à marcher le long de la voie de la vérité. Il s'agit d'éviter les fantômes qui risquent d'en faire un dogmatique ou un indécis. Diderot dit que le philosophe doit avoir la volupté¹⁵⁰ d'Epicure, qui seule lui donne la force de son engagement, et l'ironie de Socrate¹⁵¹, instrument dont il se servira de plus en plus autant pour mettre en doute, que pour adoucir avec une peu de circonspection toute affirmation trop rigide.

7.5 Un *Dictionnaire raisonné* ou la question de la langue dans l'*Encyclopédie*.

Nous avons essayé de suivre, à travers le choix des métaphores, la conception du projet encyclopédique qu'avait Diderot et de voir si dans le cadre de ce projet de transmission du savoir, des traces de scepticisme persistaient aussi dans l'*Encyclopédie*.

Il ne faudra pas oublier, cependant, que l'*Encyclopédie* était aussi un *Dictionnaire raisonné* et le travail de Diderot sur la langue a été essentiel, soit pour les articles de grammaire qu'il a écrit, soit en tant qu'étape fondamentale de sa réflexion sur la langue, soit, enfin, concernant le rapport qu'il y a entre langage et savoir. La réflexion sur la langue que Diderot a développé pour le *Dictionnaire raisonné* était en accord parfait avec sa conception de l'encyclopédie : en premier lieu, il s'agissait de transmettre le savoir en éclaircissant le plus possible tout résidu d'imprécision et d'obscurité - travail qui concernait en même temps l'application d'une nouvelle méthode de connaissance - mais c'était aussi une tâche massive de clarification de la

¹⁴⁹ Cf. Diderot, art. « Epicurisme », DPV, VII, p. 269.

¹⁵⁰ « Cependant, ô volupté ! c'est pour toi seule que nous faisons tout ce que nous faisons ; ce n'est jamais toi que nous évitons, mais la peine qui ne t'accompagne que trop souvent. Tu échauffes notre froide raison ; c'est de ton énergie que naissent la fermeté de l'âme & la force de la volonté ; c'est toi qui nous meus, qui nous transportes, & que lorsque nous ramassons des roses pour en former un lit à la jeune beauté qui nous a charmés, & lorsque bravant la fureur des tyrans, nous entrons tête baissé & les yeux fermés dans les taureaux ardents qu'elle a préparés. La volupté prend toutes sortes de formes. Il est donc important de bien connaître le prix des objets sous lesquels elle peut se présenter à nous, afin que nous ne soyons point incertains quand il nous convient de l'accueillir ou de la repousser, de vivre ou de mourir. » *Ivi*, p. 280.

¹⁵¹ « Le philosophe méprisera donc toute autorité & marchera droit à la vérité, écartant tous les fantômes vains qui se présenteront sur sa route, & l'ironie de Socrate & la volupté d'Epicure. » *Ivi*, p. 269.

langue ; en deuxième lieu, la nécessité de rénovation de la langue afin de changer la façon commune de penser. Le travail sur les définitions et sur la grammaire, donc, n'est pas dissocié de la réflexion philosophique sur le thème de l'extrême complexité de la langue, au contraire il en constitue une partie essentielle. En 1767 le philosophe écrivait à son ami Falconet :

Rêvez y bien, mon ami. Quelques sçavants, quelques bons esprits s'instruisent par les écrits et dans les bibliothèques, rectifient par la réflexion, la lecture et la conversation, le vice de leurs idées ; cependant l'erreur reste et circule dans les rues, dans les temples, dans les maisons, avec les imperfections de l'idiome. L'esprit s'est renouvelé, et c'est toujours la vieille langue qu'on parle. C'est donc l'idiome qu'il faut réinstaurer, travailler, éteindre, à moins qu'on ne veuille, comme à la Chine, faire servir le soulier de l'enfant au pié de l'homme. Il faut apprendre aux peuples qui prononcent aujourd'huy, comme il y a quatre cents ans, les mots de vice, de vertu, de roix, de prêtres, de ministres, de loix, de gouvernement, quelles sont les véritables idées qu'ils doivent y attacher aujourd'huy. C'est de l'idiome d'un peuple qu'il faut s'occuper, quand on veut en faire un peuple juste, raisonnable et sensé¹⁵².

À travers la langue, cette « monnaie courante¹⁵³ » qui permet l'échange quotidien entre les hommes, se communiquent les idées, pour cette raison il ne suffit pas que quelque érudit en corrige ou en éclaire les imperfections, ce qui est essentiel c'est que le changement et l'éclairage pénètre dans la langue d'usage. Si la langue utilisée par un peuple reste imparfaite, selon Diderot elle continuera d'être véhicule de notions fausses ou équivoques.

Les mêmes réflexions étaient à la base de ce que Diderot affirmait dans l'article « Encyclopédie » à propos de la langue, laquelle dans les premiers volumes était encore traitée de manière trop faible. L'article « Encyclopédie » est l'occasion pour le philosophe de remédier à cette carence, puisque, comme on l'a vu, la connaissance de la langue est le fondement de la connaissance à tous ses niveaux. Les sciences et les arts, en effet, naissent grâce à la possibilité des hommes de communiquer à travers le temps et à travers les nations les réflexions, toutes les expériences et les observations qu'ils ont faites. En effet, comme on peut le lire dans l'article « Anatomie » un art ou une science commence à exister seulement au moment où l'on possède un vocabulaire qui permet d'associer aux détails qui constituent l'objet spécifique des observations, des recherches ou des manipulations de personnes qui possèdent une connaissance dans la branche spécifique du savoir¹⁵⁴. La langue est le moyen de transmission et d'accroissement du

¹⁵² Diderot, lettre à Falconet, juillet 1767, dans CORR., VII, p. 90-91.

¹⁵³ *Ivi*, p. 91.

¹⁵⁴ « Sur ce qui précède on ne peut douter qu'Hérophile n'ait été le premier Anatomiste de son tems. Si l'on considère de plus qu'une science ou un art ne commence à être science ou art, que quand les

savoir et « sans les grammairiens & les dictionnaires, qui sont les interprètes universels des peuples entre eux tout demeurerait concentré dans une nation, & disparaissait avec elles¹⁵⁵ ». Avec des affirmations très proches de la pensée de Leibniz, Diderot souhaite la réalisation d'un « idiome commun » dont la fonction serait celle d'une parfaite transmissibilité du savoir et de la circulation des notions et des découvertes chez les différents peuples et à travers le temps :

Un idiome commun serait l'unique moyen d'établir une correspondance qui s'étendit à toutes les parties du genre humain [...] Supposé cet idiome admis & fixé, aussitôt les notions deviennent permanentes ; la distance des temps disparaît ; les lieux se touchent ; il se forme des liaisons entre tous les points habités de l'espace & de la durée, & tous les êtres vivants & pensants s'entretiennent¹⁵⁶.

Comme chez Leibniz, le langage universel permettrait de dépasser les limites des langages naturels, et il devrait constituer un remède aux imperfections de la langue des arts. Cependant il ne faudra pas oublier les considérations sceptiques sur la langue que le philosophe avait développée non seulement dans la *Lettre sur les sourds et muets*, mais aussi dans le *Salon de 1767*, ce qui témoigne d'une persistance de ses doutes envers la capacité des langues d'exprimer la pensée. En effet, il y a ici une présence ultérieure de ce processus d'aller-retour typique d'une méthode de pensée sceptique : d'un part le philosophe dirige l'entreprise encyclopédique et il souhaite, pour le progrès des connaissances, le développement d'une langue perfectionnée et même d'un idiome commun à la manière de Leibniz, d'autre part il se rend compte de l'échec auquel ce projet est voué. Ainsi, déjà dans le premier volume de l'*Encyclopédie*, dans l'article « Art » le philosophe avait exprimé des considérations sur l'importance qu'aurait une « grammaire des arts », afin d'éviter le manque de mots propres et de remédier à l'abondance des synonymes¹⁵⁷.

Diderot n'exclut pas de ce travail le perfectionnement de la langue des poètes. En effet, il observe l'existence d'une incongruité entre la volonté de devenir immortel chez la postérité et l'usage d'une écriture qui peut être comprise entièrement seulement par les contemporains. La raison principale de l'incompréhensibilité réside dans l'usage

connaissances acquises donnent lieu de lui faire une langue ; on sera tenté de croire que ce ne fut guère que sous Hérophile que l'*Anatomie* devint un art. » Diderot, Art. « Anatomie », dans *Choix d'articles de l'Encyclopédie*, par M. Leca-Tsiomis, Paris, Editions du C.T.H.S., 2001, p.133.

¹⁵⁵ Diderot, DPV, VII, p. 189.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Cf. Diderot, DPV, V, p. 504.

des termes dont on perd la signification avec l'écoulement du temps (comme, par exemple, les noms des armes ou des accessoires d'habillement). Mais, affirme Diderot :

si les dictionnaires étaient bien faits, ils serviraient de commentaire à tous les autres ouvrages ; & que c'est là qu'on trouverait ces notes, ces éclaircissemens qui enflent nos éditions, & au milieu desquels le texte d'un auteur est comme étouffé¹⁵⁸.

Le dictionnaire qui reste à faire, affirme le philosophe, est celui « où tous les passages obscurs de nos bons Auteurs seroient éclaircis : il ne seroit peut-être pas inutile de marquer dans le même ouvrage les fautes de langue dans lesquelles ils sont tombés¹⁵⁹ ». Éclaircir et nettoyer les éditions futures des auteurs de ce qu'il définit par une « broderie marginale » serait utile pour les auteurs Français autant que pour les Grecs et Latins, afin d'éviter qu'avec les œuvres soient transmis aussi des mots qu'on ne sait pas définir et qui restent vides de sens ou des usages de la langue qui n'ont rien à voir avec l'œuvre en elle-même, mais qui concourent à diffuser un emploi imprécis du vocabulaire ou de la grammaire.

En même temps, les langues existantes sont considérées comme des indicateurs très précis du progrès de chaque peuple. Une analyse attentive de la langue d'un peuple ou d'une science indique au philosophe « où l'on était allé dans une science, dans les temps mêmes les plus reculés¹⁶⁰ ». La langue, en continuelle évolution, est signée par les grandes révolutions, mais plus constamment elle est ponctuée par « une infinité de révolutions légères, d'évènements peu remarqués, qui ne se transmettent point¹⁶¹ » ; entre ces mutations c'est surtout le ton qui risque de devenir ineffable avec l'écoulement du temps. Mais, ce qui a été considéré parmi les Romains comme objet de la grammaire ou de la prosodie et, seulement avec réserve, de la philosophie, selon Diderot doit être reconnu dans son importance et sa liaison avec la science des choses. En effet :

la comparaison des phénomènes s'appelle philosophie. La philosophie est pratique ou spéculative : toute notion est ou de sensation ou d'induction ; tout être est dans l'entendement ou dans la nature : la nature s'emploie, ou par l'organe nu, pu par l'organe aidé de l'instrument. La langue est un symbole de cette multitude de choses hétérogènes : elle indique à l'homme pénétrant jusqu'où l'on était allé dans une science, dans les tems mêmes les plus reculés¹⁶².

La spéculation sur la langue n'est pas indigne de la philosophie, au contraire elle est essentielle. Ainsi, la tâche qui s'impose à tous les collaborateurs de l'*Encyclopédie* est

¹⁵⁸ Diderot, art. « Amphiphon », DPV, V, p. 356.

¹⁵⁹ *Ivi*,

¹⁶⁰ Cf. Diderot, DPV, VII, p. 190.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ivi*, p. 191.

celle « de tout définir, tout, sans aucune exception¹⁶³ ». Ensuite, il sera nécessaire de faire un travail d'examen, d'organisation et d'individuation des racines. Sur ce point Diderot observe qu'il y a une difficulté qui concerne les langues vivantes, dont on ne pourra jamais avoir une mesure « exacte, invariable et commune pour tous les hommes¹⁶⁴ » qui peut caractériser seulement les langues mortes, fixées une fois pour jamais dans les auteurs qui nous ont été transmis. Diderot souhaite donc une langue universelle et il montre l'importance d'améliorer, d'éclaircir et de rendre une langue de plus en plus exacte, mais en même temps qu'il le fait, il commence à montrer les limites et les doutes sur la possibilité réelle de ce succès.

En considération de l'évolution continuelle de la langue, mais aussi du changement qui caractérise toute chose, le problème qui se pose au niveau philosophique est le suivant : « où trouver les "êtres constants" qui puissent servir de repères dans la transmission des signes¹⁶⁵ ? ». C'est une question pressante, surtout dans un siècle caractérisé par l'idée de la catastrophe et de la ruine : tout empire, historiquement, a été destiné à la décadence et à la mort, et rien ne pouvait assurer la constance du progrès. Tout au contraire, l'*Encyclopédie* se constitue comme monument de résistance, sous le signe de la destruction de la Bibliothèque d'Alexandrie, il s'agissait de sauver la connaissance et avec elle la langue. Toutefois, son souci pour la postérité impliquait aussi la nécessité de se demander quelle langue transmettre, essayer de fixer la langue et tenter, en donnant les définitions, d'être intelligibles aussi à distance du siècle. C'est bien là que Diderot prend conscience de l'impossibilité de réaliser cet objectif lorsqu'il s'agit d'une langue vivante : la nature selon Diderot se caractérise par sa métamorphose continuelle, ainsi, le changement incessant des choses et la permanente évolution d'une langue, qui s'enrichit en raison des nouvelles découvertes, ou qui évolue par l'usage, semble rendre le travail de fixation de la langue une tâche impossible. Les définitions sont transitoires, non seulement en raison de l'impermanence du référent définitionnel¹⁶⁶ mais aussi des termes. Et, pour ce qui concerne ce deuxième aspect, le travail conduit par Diderot en constitue un exemple, puisque ce qu'il a fait avec le terme de « Métaphysique », il l'a fait aussi pour beaucoup d'autres mots.

¹⁶³ Ivi, p. 194.

¹⁶⁴ Ivi, p. 195.

¹⁶⁵ M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 375, 1999, p. 308.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

Ce double caractère transitoire semble jeter une ombre très dense de scepticisme sur l'une des préoccupations fondamentales en matière de langue. Néanmoins, bien que sur le fond Diderot soit sceptique sur ce sujet, c'est grâce à ce scepticisme que son travail peut réussir. L'un des aspects le plus essentiels qui caractérisent le renouvellement radical de certaines définitions est qu'elles ne visent pas seulement à offrir au lecteur une explication qui gagne quelque chose en efficacité par rapport à celles des autres dictionnaires en circulation ; mais que, dans certains cas, elles vont jusqu'à changer la signification du mot, donc à lui substituer le référent. Par exemple c'est ce que Diderot fait avec le substantif « Métaphysique » défini ainsi : « c'est la science de la raison des choses¹⁶⁷ », il a été observé que c'est

une des plus claires et neuves définitions de l'*Encyclopédie*. Et s'il faut comparer ce minuscule article aux volumineuses colonnes qu'appelèrent des définitions comme celle d'EXISTENCE, ou de DIEU, ce n'est pas seulement pour admirer la concision diderotienne. C'est aussi pour en apprécier l'étonnante économie critique, à multiples détente¹⁶⁸.

Dans son article très bref le philosophe a condensé dans le choix des mots et à travers une explication indépendante du sens étymologique du terme, toute sa critique et sa prise de distance d'une partie de la métaphysique au sens traditionnel qui, selon Diderot, s'était réduite à une « science méprisable ».

Un autre exemple de définition qui change complètement l'acception du mot, est celle du verbe « Naître ». La définition qui ouvre l'article « Naître » est traditionnelle : « Venir au monde¹⁶⁹ », mais toute la partie suivante de l'article démontre que « à proprement parler, on ne naît point, on ne meurt point ; qu'on était dès le commencement des choses, & on sera jusqu'à leur consommation¹⁷⁰ ». Le renversement du terme implique aussi une introduction aux réflexions des matérialistes de son siècle et les résultats des recherches les plus récentes en matière de sciences de la vie, de Needham à Buffon. En même temps, c'est une critique aux limites du mécanisme qui prétend assimiler le vivant au résultat d'une certaine organisation de la matière¹⁷¹. Néanmoins, Diderot n'embrasse pas le point de vue des spiritualistes, il n'y a aucun renvoi à une substance occulte, mais il nous montre qu'il est possible de concevoir le

¹⁶⁷ Diderot, DPV, VIII, p.32.

¹⁶⁸ M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 362.

¹⁶⁹ Diderot, DPV, VIII, p. 47.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ « La vie ne peut être le résultat de l'organisation ; imaginez les trois molécules A, B, C ; si elles sont sans vie dans la combinaison A, B, C, pourquoi commenceraient-elles à vivre dans la combinaison B, C, A, ou C, A, B ? Cela ne se conçoit pas. Il n'en est pas de la vie comme du mouvement ; c'est autre chose » *Ibidem*.

vivant comme une organisation de molécules qui n'acquièrent ni perdent la vie, mais qui sont toujours vivantes, ce qui change, c'est leur niveau d'organisation.

L'opération que le philosophe réalise avec son article est une modification de la série de références impliquées par le verbe « naître », il s'agit d'un changement de signification et de l'introduction d'idées nouvelles qui traditionnellement n'étaient pas liées à ce terme ; tout cela aurait été impossible si la langue était déjà fixée définitivement.

La volonté de tout définir est essentielle pour pouvoir utiliser la langue avec une meilleure clarté, et par conséquent, afin de réaliser un avancement de la langue même dans son processus d'évolution, mais il s'agit évidemment d'un projet impossible à réaliser. Se proposer de tout définir et de mieux définir soulève une question ultérieure : est-il possible de donner une définition parfaite ? Dans l'article « Définition (mathématiques) », D'Alembert souligne, comme l'avait fait Jean-Henri Samuel Formey dans l'article « Définition (Logique) » qui le précède, que « les définitions mathématiques ne sont à la rigueur que des définitions de nom (pour user de l'expression des Logiciens) ; c'est-à-dire qu'on s'y borne à expliquer ce qu'on entend par un mot, & qu'on ne prétend pas expliquer par la définition la nature de la chose¹⁷² ». Formey suggérait dans son article, en suivant Locke, d'analyser les définitions des philosophes, qui tendent à commencer par les idées générales¹⁷³. De ce point de vue Diderot a produit un grand effort pour donner des définitions fidèles à l'idée lockéenne qu'il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens et, de manière cohérente avec son matérialisme, il part toujours de l'analyse de la chose en fuyant les abstractions. Pourtant lui aussi était conscient que toute définition est au fond une définition des noms et qu'il y a un écart entre la chose et le mot qu'on n'arrive jamais à combler. Par conséquent, dans son travail encyclopédique, Diderot est en même temps sceptique et combattant. Il a conscience de l'énormité de la fin par rapport aux capacités pour la réaliser, et ce n'est pas qu'il soit défiant envers les capacités de l'entendement humain à la manière des sceptiques chrétiens ; son attitude en outre est différente du scepticisme de D'Alembert, au fond encore trop lié à une conception cartésienne du savoir, mais pour les raisons que nous avons analysées jusqu'à ce point.

Selon Diderot on connaît quelque chose si on comprend les relations subsistantes entre les parties qui composent l'objet et entre celui-ci et les autres qui concourent à le déterminer. Toutefois, il est très difficile d'arriver à combler cet océan d'éléments, tant

¹⁷² D'Alembert, art. « Définition (mathématique) », *Encyclopédie*, cit., t. IV, p. 748-749.

¹⁷³ Cf. Formey, art. « Définition », *Ivi*, p. 747.

comme individus, que comme collectivité. Nous avons déjà vu que Diderot est sceptique envers la possibilité d'atteindre une connaissance totale et cette position se reflète aussi dans son travail sur les mots.

Il y a deux manières de circonscrire le champ des incompréhensibles, la première, positive, consiste en l'analyse des idées et en l'explication des mots. Nous avons vu que les renvois ont précisément la fonction de montrer les relations qui ne peuvent être résumées dans leur totalité à l'intérieur d'un article, mais que, en dépit de la présence de moyens d'analyse et de description mis en place dans l'*Encyclopédie* (définitions, renvois, planches), ses auteurs ne pouvaient pas prétendre avoir rendu compte des toutes les relations qui concourent à déterminer tous les termes pris en considération. La deuxième manière, réduire les incompréhensibles, est négative, elle consiste à mettre en doute l'usage et même l'existence des mots auxquels nous ne pouvons attribuer aucune correspondance positive, comme dans le cas d'« Abarnahas » :

ABARNAHAS, terme qu'on trouve dans quelques Alchimistes, & surtout dans le *Theatrum chemicum* de Servien Zadith. Il ne paraît pas qu'on soit encore bien assuré de l'idée qu'il y attachait. Chambers dit qu'il entendoit par *Abarnahas* la même chose que par *plena luna*, & par *plena luna* la même chose que par *magnesia*, & par *magnesia* la Pierre philosophale. Voilà bien des mots pour rien¹⁷⁴.

Une langue parfaite, sans aucune ambiguïté et sans le moindre vide n'était qu'un idéal irréalisable, mais le philosophe et ses collaborateurs pouvaient au moins contribuer à une réduction de ces deux aspects problématiques.

Il y a une question ultérieure à propos du travail de définition dont Diderot était conscient, à savoir le problème qui se posait à grande échelle concernant les descriptions fournies dans les articles. Il s'agit du paradoxe de l'accumulation des détails pour rendre compte le plus exhaustivement possible de toutes les parties qui composent le référent, spécialement pour les objets complexes comme des machines : les encyclopédistes pouvaient être extrêmement minutieux dans l'énumération des particuliers, ils pouvaient aussi accompagner les explications d'une ou plusieurs planches qui en reproduisent l'image, mais le risque restait toujours celui de tomber dans l'échec de l'article « Bas ». Comme l'a montré J. Proust¹⁷⁵, dans l'article « Bas » l'analyse des parties est poussée jusqu'au paradoxe d'une très longue nomenclature qui ne permet pas au lecteur de comprendre dans le détail ce qu'est la machine en question.

¹⁷⁴ Diderot, Art. « Abarnahas » dans *Encyclopédie*, t. I, p. 10.

¹⁷⁵ J. Proust, « De l'*Encyclopédie* au *Neveu de Rameau* : l'objet et le texte », dans *L'objet et le texte. Pour une poétique de la prose française du XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 1980, p. 157-203.

L'écart qu'il y a entre le statisme de l'image et le mouvement de la machine en activité, lorsque le mouvement seul rend évident la fonction des parties des mécanismes, constitue une première limite de ce type de description ; en même temps, Diderot s'efforce de rendre compte de cette mobilité à travers les corollaires¹⁷⁶. Mais un lecteur qui ne connaît pas le travail et la machine par expérience, ne pourra pas comprendre comment fonctionne cette machine très complexe. Les difficultés qui surgissent pour la machine sont les mêmes qui caractérisent l'étude de la nature. Nous avons déjà souligné la difficulté de fixer une langue alors que la nature est en continuelle transformation, ici Diderot souligne les autres limites de l'étude de la nature :

qu'on se promettait en vain quelque connaissance de la machine entière, sans entrer dans le détail & la description de ces parties : mais elles sont en si grand nombre, qu'il semble que cet ouvrage doive excéder les bornes que nous nous sommes prescrites, & dans l'étendue du discours, & dans la quantité des planches. D'ailleurs, par où entamer ce discours ? comment faire exécuter ces planches ? La liaison des parties demanderait qu'on dît & qu'on montrât tout à la fois ; ce qui n'est possible, ni dans le discours, où les choses se suivent nécessairement, ni dans les planches, où les parties se couvrent les unes les autres¹⁷⁷.

Les réflexions ici à peine évoquées à propos de l'étude de la nature sont développées dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, mais pour revenir à la question des définitions, ce qui émerge ici est l'impuissance de toute description et l'arbitraire inévitable qui caractérise tout effort de rendre compte d'un objet complexe. L'on pourrait même évoquer ici un passage du *Salon de 1765* où Diderot doit décrire *Une Marche d'armée* de Casanova : le tableau est défini par le philosophe comme « une des plus belles machines et des plus pittoresques », un spectacle beau et poétique à tel point qu'il s'interroge sur la manière de le décrire. La difficulté est mise en évidence par la répétition anaphorique de l'adverbe « comment » par huit fois et la suite de questions

¹⁷⁶ Par exemple, après avoir énuméré les éléments qui constituent le « Second assemblage » le « Corollaire premier » est le suivant : « D'où il s'ensuit : 1°. qu'en appuyant du pied sur cette marche, *fig. 1. Pl. I.*, le crochet 23, 23, *fig. 1. Pl. I.*, sera tiré en bas ; que la *petite anse* 22, 22, *fig. 1. Pl. III*, le suivra ; & que la *petite anse* fera descendre la *grande anse* 21, 21 ; mais la *grande anse* 21, 21 ne peut descendre que les *bras de presse* 17, 18, 19 ; 17, 18, 19 ; ou plutôt leurs *vis de marteau* 20, 20, ne viennent frapper sur les *grandes pièces* I, II, 2, 3 ; I, II, 2, 3 ; que la *courroie* 24, 24 qui passse sur la *roulette du porte-faix* d'en bas, ne soit tirée en en bas ; qu'elle ne fasse monter la *tige* ou *branche* 26 du *contrepoids*, & que cette *tige* n'entraîne en-haut le *contrepoids* 25. » Diderot, Art. « Bas », DPV, V, p.86. Nous avons souligné les verbes, à savoir les expressions de mouvements. Sans planche il est évidemment impossible de comprendre ce passage, mais même avec l'image sous les yeux il est difficile de réussir à imaginer comment devrait se déployer le mouvement de ce mécanisme, il est presque impossible d'imaginer tous les mécanismes qui procèdent ensemble ou successivement sans avoir jamais vu une machine à bas en action.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 76-77.

qu'il pose offre en réalité une description suffisamment lyrique de la scène¹⁷⁸. Diderot ajoute à cette description lyrique, une énumération détaillée des éléments qui composent la scène. La difficulté de rendre l'idée du tableau de Casanova avec les mots est soulignée par le fait que l'objet décrit est en réalité « un beau poème, bien conçu, bien conduit et mal écrit » et que « si Vernet avait peint le ciel et les eaux, Louthembourg le château et les roches, et quelque autre grand maître les figures¹⁷⁹ » ; l'œuvre qui devrait avoir tous les éléments nécessaires pour être parfaite, et que la description peut nous faire imaginer, est médiocre. Considérée sous cet aspect la description peut fausser complètement l'objet désigné sans être elle-même fausse. Dans la rédaction des *Salons* l'intention de Diderot est celle de construire la description des tableaux telle qu'avec un peu d'imagination et de goût on les réalisera dans l'espace et qu'on y posera les objets à peu près comme il les a vus sur la toile¹⁸⁰. Cette fin est destinée à se heurter au même obstacle qui se présentait pour la machine de l'article « Bas » : le langage n'a pas de moyens suffisants pour rendre la chose décrite si le lecteur ne la connaît pas grâce à l'expérience.

C'est le constat que le philosophe énoncera explicitement dans le *Salon de 1767*, après avoir décrit un tableau de Hubert Robert, intitulé *Petite, très petite Ruine*, le philosophe observe que « plus on détaille, plus l'image qu'on présente à l'esprit des autres diffère de celle qui est sur la toile¹⁸¹ ». Dans ce cas Diderot soulève la question de « l'étendue que notre imagination donne aux objets » qui est proportionnée au nombre de détails fournis au lecteur. Ce problème, comme nous l'avons vu, ne regarde pas seulement la description de l'œuvre d'art, mais toute description puisque plus les détails sont nombreux, plus l'effet que Diderot qualifie de « trituration¹⁸² » est marqué. Ce que le philosophe veut dire est que la précision majeure dans l'énumération risque de fausser les proportions de l'objet imaginé à cause de l'attention qu'on donne à chaque élément, d'où l'ironie sur les descriptions de M. de Réaumur dans son *Traité des insectes*.

En outre, comme déjà souligné concernant le problème de la connaissance (voir chapitre 3), Diderot insiste sur les différences subjectives et il est convaincu que l'imagination dépend aussi de la conformation de chaque individu, de l'état de ses

¹⁷⁸ « Mais peut-être qu'en désespérant de réaliser dans votre imagination tant d'objets animés, inanimés, ils le sont et je l'ai fait ; si cela est, Dieu soit loué ! » Diderot, *Salon de 1765*, DPV, XIV, p. 156.

¹⁷⁹ Cf. *Ivi*, p. 159.

¹⁸⁰ Cf. *Ivi*, p. 26.

¹⁸¹ Diderot, *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 343.

¹⁸² Cf. *Ivi*, p. 343.

organes, des caractéristiques de sa personnalité ; l'œil et l'imagination ont le même champ, ou le contraire, suggère-t-il, ainsi un presbyte et un myope ne voyant pas de la même manière n'imaginent pas les choses de la même manière. Il est possible d'étendre ce concept aussi à la différence entre philosophie et poésie :

Les poètes, prophètes et presbytes, sont sujets à voir les mouches comme des éléphants ; les philosophes myopes, à réduire les éléphants à des mouches. La poésie et la philosophie sont les deux bouts de la lunette¹⁸³.

Par conséquent, il y a plusieurs niveaux de difficulté dans le travail de définition et de description qui sont relatifs au langage : premièrement sans l'expérience l'on ne peut comprendre que partiellement une définition et une description ; deuxièmement, si la description n'est pas articulée avec pondération entre le plan général et le détail, il est impossible d'avoir une idée de l'objet dans son ensemble ; troisièmement, il y a des objets en continuelle mutation, ceux liés aux changements sociaux, mais aussi les productions de la nature, qui échappent à toute tentative d'en figer une définition ; pour finir, il y a un élément insurmontable de singularité dans la connaissance et dans l'imagination.

Tous ces aspects problématiques constituent la base d'une critique sceptique du langage et de la capacité à communiquer avec les autres, et ils rendent l'objectif d'une langue universelle et précise dans sa capacité de désignation très problématique. Diderot démontre être capable, également concernant cette question, de mettre en place un grand effort pour améliorer la connaissance (dans ce cas de la langue) et une attention aux aspects critiques qu'il ne manque pas d'exprimer, même lorsqu'en émergent les limites. Ce qui est contradictoire en apparence, nous semble révéler la mise en place d'une méthode critique qui n'épargne aucune fin du travail du philosophe. Même les constats les plus sceptiques démontrent la nécessité de déconstruire toute forme d'illusion, y compris celle qui pourrait être impliquée par une adhésion ingénue à l'effort de connaissance et de synthèse. Diderot, dans son effort de directeur de l'*Encyclopédie* mais aussi dans sa contribution aux articles démontre que les éléments de scepticisme impliqués par sa pensée constituent un élément essentiel de la dynamique dialectique et critique de la pensée et de la connaissance.

Concernant la transmission des langues il faudra mettre en évidence encore un aspect qui consolide ce qu'on a observé jusqu'à ce point. Il y a un passage dans l'article « Encyclopédie » où Diderot se sert d'une anecdote pour expliquer la difficulté de

¹⁸³ *Ivi*, p. 343-344.

transmettre des explications sur la prononciation des langues mortes (difficulté de laquelle il s'ensuit une légère différence entre la lecture des langues anciennes par les différents peuples, par exemple « les Grecs écrivent $\mu\eta\nu\iota\nu$ ᾄειδε, θεὰ, & il y a des Anglais qui lisent *mi, nine, a, i, dé, zi, è* ; des François qui lisent *mè, nine, a, ei, ye, dé, thé, a*¹⁸⁴ ») qui décrit très bien la limite infranchissable de toute description :

c'est qu'un Espagnol ou un Italien pressé du desir de posséder un portrait de sa maîtresse, qu'il ne pouvait montrer à aucun peintre, prit le parti qui lui restait d'en faire par écrit la description la plus étendue & la plus exacte ; il commença par déterminer la juste proportion de la tête entière ; il passa ensuite aux dimensions du front, des yeux, du nez, de la bouche, du menton, du cou ; puis il revint sur chacune de ces parties, & il n'épargna rien pour que son discours gravât dans l'esprit du peintre la véritable image qu'il avait sous les yeux ; il n'oublia ni les couleurs, ni les formes, ni rien de ce qui appartient au caractère : plus il compara son discours avec le visage de sa maîtresse, plus il le trouva ressemblant ; il crut surtout que plus il chargerait sa description de petits détails, moins il laisserait de liberté au peintre ; il n'oublia rien de ce qu'il pensa devoir captiver le pinceau. Lorsque sa description lui parut achevée, il en fit cent copies, qu'il envoya à cent peintres, leur enjoignant à chacun d'exécuter exactement sur la toile ce qu'ils liraient sur son papier. Les peintres travaillent, & au bout d'un certain temps notre amant reçoit cent portraits, qui tous ressemblent rigoureusement à sa description, & dont aucun ne ressemble à un autre, ni à sa maîtresse¹⁸⁵.

C'est au fond ce qui advient pour chaque description et surtout dans le cas des objets complexes comme des machines. Afin de remédier à cet écart entre la description et les nuances de l'imagination de chacun, Diderot et les encyclopédistes ont travaillé pour fournir aux lecteurs un vaste recueil de planches. La présence du dessin à côté de la description a la fonction de réduire l'arbitraire, mais elle engendre un paradoxe :

entre les mots du discours technique et les planches qui l'illustrent s'instaure une relation tautologique comparable à celle que Diderot sut si bien dénoncer, à propos des renvois dans l'article *Encyclopédie* : la description renvoie à l'image, qui est censée s'éclairer à son tour par la description (ou l'explication), mais le discours retombe finalement sur lui-même et l'objet reste à l'extérieur des restes qui devaient le saisir¹⁸⁶.

Diderot savait, en outre, qu'il n'y avait aucune manière d'assurer que ces deux moyens pouvaient permettre au lecteur de comprendre exactement le mouvement des parties des machines puisque la langue est discrète et le dessin statique. Le problème qui se pose ici est celui dont on a déjà traité : l'écart entre la discontinuité du langage et la continuité de la réalité de la référence.

¹⁸⁴ Diderot, DPV, VII, p. 201.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 203-204.

¹⁸⁶ J. Proust, « De l'*Encyclopédie* au *Neveu de Rameau* : l'objet et le texte », art. cit., p. 188-189.

Dans le cas spécifique des arts Diderot l'avait dit : ils doivent se servir parfois de termes des mathématiques, mais ils ne peuvent en aucune manière s'aplatir sur des expressions abstraites, mais la langue des arts était entièrement à construire :

C'est le défaut de définitions exactes, & la multitude, & non la diversité des mouvements dans les manouvres, qui rendent les choses des *Arts* difficiles à dire clairement. Il n'y a de remède au second inconvénient, que de se familiariser avec les objets : ils en valent bien la peine, soit qu'on les considère par les avantages qu'on en tire, ou par l'honneur qu'ils font à l'esprit humain¹⁸⁷.

L'expérience et avec celle-ci un renouvellement et enrichissement du vocabulaire pourront améliorer de plus en plus un dictionnaire des termes des arts.

Pour ce qui concerne les autres articles il y a quelques exemples qui démontrent la tentative de récupérer la dimension harmonique ou hiéroglyphique qui appartient à la poésie et qui peut réussir dans l'effort de reproduire la continuité du mouvement dont on fait expérience. La langue de la raison, paradoxalement, ne peut pas éliminer les impasses dans lesquelles elle tombe, ce qui dans une perspective sceptique démontre l'impossibilité d'exprimer la vérité avec le langage. Mais Diderot qui reconnaît les limites de la langue et se heurte dans les tentatives mises en place pour les dépasser, ne renonce pas aux définitions et dans certains cas, arrive à franchir la distance entre expérience et langue, référence et référent, grâce à un usage poétique de la raison et l'emploi d'une langue harmonique, sans abandonner, en même temps, le souci philosophique de la vérité et de la clarté. Par exemple dans l'article « Fraîcheur » :

Ce mot se dit de la sensation que nous éprouvons, de l'endroit où nous l'éprouvons & de la cause qui nous la fait éprouver. Ce que l'on cherche dans les chaleurs accablantes de l'année, & ce que l'on sent avec tant de plaisir à l'ombre des arbres, dans le voisinage des eaux, à l'abri des ardeurs du soleil, à l'impression légère d'un air doucement agité, au fond des forêts, sous un antre, dans une grotte, c'est de la *fraîcheur*. Virgile a renfermé dans deux vers tout ce que deux êtres peuvent éprouver à la fois de sensations délicieuses : celles de la tendresse & de la volupté, de la *fraîcheur* & du silence, du secret & de la durée.

*Hic gelidi fontes ; hic mollia prata, Licori ;
Hic nemus ; hic ipso tecum consumerer aevo.*
Quelle peinture¹⁸⁸ !

Il n'est pas possible d'avoir recours à cette description poétique dans la plupart des articles, en tout cas Diderot ne la met pas en pratique dans tous les articles de l'*Encyclopédie* et du reste, cela correspond aussi à un souci de reconnaître que chaque

¹⁸⁷ Diderot, art. « Art », DPV, v, p. 505.

¹⁸⁸ Diderot, DPV, VII, p.311.

branche a sa spécificité qui ne se reflète pas seulement dans le vocabulaire, mais aussi dans un registre spécifique : les mathématiques ne demandent pas une description harmonique, les articles mythologiques exigent peut-être plus un travail de dévoilement et de questionnement qu'un éclairage et une sensation ne peut pas être réduite à un syllogisme. Il ne peut pas y avoir, par conséquent, de méthode universelle de définition, alors, si l'on s'en tient à ce qu'il a composé : « la lutte contre "la vieille langue" n'est ni épuration ni algébrisation », mais au contraire elle est :

le constant questionnement des mots, l'ajustage pressant des notions, la mise à nu des valeurs cristallisés par l'usage, la recherche critique des sens en même temps que la rêverie sur le matériel sonore, graphique, voire hiéroglyphique du langage¹⁸⁹.

Diderot était conscient de l'échec du langage, lequel ne peut que fournir des termes abstraits et discrets pour décrire une réalité continue et en mouvement et il n'a pas manqué de constater l'impossibilité de soustraire le langage au possible malentendu, mais il ne s'arrête pas à ces constats sceptiques. Certes, il ne pense pas que l'idéal d'une langue parfaite soit réalisable, mais son effort continu de définition, l'importance accordée aux planches, le recours à l'imagination et aux moyens de la poésie démontrent qu'il n'a jamais cessé pendant tout le travail encyclopédique de faire régresser un peu la limite de ce qui est indéfinissable.

¹⁸⁹ M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 500.

TROISIEME PARTIE

1769-1784 Un matérialisme conjectural.

STRATEGIES SCEPTIQUES D'ÉCRITURE II

8. Science, métaphysique, matérialisme : thèmes sceptiques émergents.

La période de travail autour de l'*Encyclopédie* fut pour Diderot un moment de mûrissement et d'élaboration de ses positions philosophiques, comme le démontrent la *Lettre sur les sourds et muets* de 1751 et les *Pensées sur l'interprétation de la nature* de 1754 ; mais c'est avec *Le Rêve de D'Alembert* de 1769 que son matérialisme trouve sa pleine expression. Déjà dans la *Lettre sur les aveugles* le philosophe s'était efforcé de ne pas réduire son matérialisme à un mécanisme, ni sa pensée à une forme de scientisme. Ce souci caractérise aussi les œuvres suivantes et il implique des circonspections qu'on peut rattacher à son affinité avec le scepticisme modéré de matrice empiriste. En outre, Diderot se sert de stratégies d'écriture qui visent à faire passer l'argumentation à travers le crible du doute sceptique qui a aussi pour fin d'assouplir le discours afin qu'il soit systématique, mais qu'il ne se réduise jamais à un système.

8.1 Quelques réflexions à l'égard du style des *Pensées sur l'interprétation de la nature*.

Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot utilise à nouveau la forme aphoristique des pensées qui avait caractérisé sa première publication, les *Pensées philosophiques*. Mais si, en 1746, la succession de ces « îlots de pensée » était aussi graphiquement la représentation d'une hésitation et si les marges blanches qui séparent chaque aphorisme constituaient l'espace symbolique de la contradiction et de l'interrogation, ou, pour ainsi dire, de la suspension provisoire du jugement, en 1754 cette fragmentation assume une nouvelle signification.

Si Diderot a préféré laisser se succéder les pensées sous sa plume, sans leur donner d'autre ordre que celui de l'inspiration pour représenter le mouvement et la marche de son esprit¹ plutôt que d'offrir l'exposition de son matérialisme de manière systématique comme le feront d'Holbach et Helvétius, c'est, tout d'abord, parce que son matérialisme n'a pas les caractéristiques du matérialisme mécaniste, mais plutôt un caractère de méthode, de conjecture voire de possibilité pour donner une explication unitaire aux phénomènes. Cela signifie qu'on peut reconstruire le sens sous-entendu à l'apparent désordre des *Pensées* et qu'on ne peut en aucune manière regarder cette

¹ Cf. *Ivi*, § I, p. 27.

liberté d'écriture comme une forme de désordre ou comme un manque de solidité de la pensée diderotienne.

En outre, il ne faut pas négliger l'explicitation de Diderot quant au choix fait pour représenter le mouvement et la marche de son esprit : chaque auteur s'exprime selon le style qui reflète sa singularité et ce n'est pas possible pour un auteur de changer de ton puisque ce serait comme demander « aux oiseaux de la forêt de changer de ramages² ». Changer de ton serait priver un auteur de son originalité, le rendre un imitateur ridicule et Diderot conclut la métaphore ainsi : « Leur chant sera d'emprunt ; il se mêlera de leur chant naturel ; et ils ressembleront à ces oiseaux sifflés qui commencent un air modulé et qui finissent par leur gazouillement naturel³ ». Nous pouvons trouver des concordances dans les styles qui correspondent à la matière traitée et ainsi le style « simple, clair, sans figure, sans mouvement, sans verve⁴ » sera celui de D'Alembert, mais aussi du géomètre en général ; au contraire l'historien de la nature sera « large, majestueux, harmonieux, abondant, noble, plein d'images tantôt délicates, tantôt sublimes dans son écriture⁵ », mais ceux-ci sont aussi les caractéristiques du style de Buffon. Dans le découpu des *Pensées sur l'interprétation de la nature* se reflètent peut-être les intentions de son auteur, qui ne sont pas d'instruire ou de transmettre des idées à son jeune lecteur, mais de l'exercer et d'essayer ses propres forces⁶. Il semble alors que ce parcours d'apprentissage soit construit dans un double mouvement possible qui correspond au choix de l'écriture fragmentaire des pensées : d'une part Diderot se fait interprète de la nature et réfléchit sur les moyens philosophiques, théoriques et expérimentaux, qui rendent possible cette connaissance, il nous donne aussi des exemples de réflexions sur des phénomènes particuliers (avec les explications possibles et les questions qu'ils peuvent éventuellement engendrer) ; d'autre part l'espace libre qu'il laisse entre les pensées et l'essai auquel le lecteur est invité, permet d'imaginer la possibilité d'un mouvement libre de recherche des thèmes et des relations qui émergent dans les pensées et entre elles. Le découpu des pensées rappelle, en outre, un espace qui laisse ouverte la possibilité de la critique, du doute : Diderot avait l'habitude d'écrire ses annotations en marge de la page, comme dans les livres d'Helvétius et d'Hemsterhuis. La longueur de la plupart des pensées, en effet, ne semble pas être liée à l'efficacité stylistique de l'aphorisme, mais plutôt à un explicite refus du système. L'impossibilité

² Cf. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, cit. p. 581.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 580.

⁵ *Ivi*, p. 581.

⁶ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p. 26.

du système dépend de notre connaissance partielle des liens entre les phénomènes, des limites du sujet qui connaît et des instruments dont il dispose, de la continuelle évolution de la nature ; aussi l'écriture qui décrit la méthode d'investigation ne peut que refléter cette discontinuité avec une succession accidentelle de pensées. Ce côté-ci est le plus sceptique qu'on puisse voir dans son choix, qui nous rappelle le décousu de Montaigne et ce qu'il écrira dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* : « Je ne compose point, je ne suis point auteur ; je lis ou je converse ; j'interroge ou je réponds⁷ », il nous laisse aussi penser que les vides dans cet enchaînement de pensées sont l'espace que l'auteur laisse non seulement pour la critique et le doute mais aussi pour l'interprétation, pour la conjecture et la rêverie. Il semble nous inviter, nous les lecteurs, à essayer nos forces intellectuelles, combler le vide qui circonscrit les questions, interroger les affirmations, faire des expériences pour vérifier ses conjectures.

8.2 Les sciences entre certitude et doute

La science telle que la concevaient Galilée et Newton était fondée sur un modèle mathématique : les lois de la nature étaient calculables et générales, les phénomènes s'inscrivaient dans ces lois et avaient un certain degré de prévisibilité. Le problème surgissait lorsque les observations des phénomènes mettaient en évidence une différence significative avec ce que les lois de la raison avaient prévu.

L'empirisme se fondait sur une idée progressive de la connaissance et admettait dans son sein la faillibilité des résultats et des conclusions que l'on pouvait tirer du travail de recherche. Robert Boyle, physicien et chimiste anglais du XVII^e siècle, avait beaucoup insisté sur ce point : l'expérience peut révéler des vérités inattendues que la raison abstraite ne peut pas prévoir. Selon Boyle, dans ce cas la raison devait se corriger à la lumière des données expérimentales⁸. Bien que dans ce cadre la connaissance soit possible, elle se caractérise par le provisoire : de nouvelles découvertes, en effet, peuvent remettre en discussion les principes acquis au point de renverser un entier « paradigme scientifique », pour utiliser un terme qui appartient au débat philosophique contemporain. Comme nous l'avons vu plus haut, en effet, selon Boyle le doute dans le domaine des sciences ne pouvait jamais être dépassé de manière définitive, ce qui pour

⁷ Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 36.

⁸ R. Boyle, *The Christian Virtuoso*, ed. E. Jones, for J. Taylor, Savoy [London], 1690. Boyle avait écrit par exemple : « So that when 'tis said, that Experience Correct Reason, 'tis somewhat an improper way of Speaking ; since 'tis Reason itself, that, upon the Information of Experience, correct the Judgments she had made before. » p. 116.

Newton était source d'incertitude et, en définitive, d'impossibilité d'atteindre une connaissance certaine. La science newtonienne, pour cette raison, récupérait l'abstraction mathématique qui avait caractérisé la science de Galilée et fondait la certitude de ses lois sur l'emploi de lois mathématiques et sur le refus des conjectures. Les rapports entre Boyle et Newton sont plus complexes que ce que ce cadre peut mettre en évidence, mais cette synthèse permet de montrer les deux tendances fondamentales de la science à l'époque de Diderot et de comprendre mieux les critiques envers une conception démonstrative de la science qu'il développe dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Déjà l'idée cartésienne de la science et le modèle newtonien se caractérisaient par l'usage de la déduction, mais étendre ce modèle à tout domaine de la nature s'approchait dangereusement de conceptions abstraites. Pour cette raison Diderot reprend les mêmes critiques qu'il avait adressées à la métaphysique et en particulier au dogmatisme :

Lorsque les géomètres ont décrié les métaphysiciens, ils étaient bien éloignés de penser que toute leur science n'était qu'une métaphysique. On demandait un jour. Qu'est-ce qu'un métaphysicien ? Un géomètre répondit : C'est un homme qui ne sait rien. Les chimistes, les physiciens, les naturalistes, et tous ceux qui se livrent à l'art expérimental, non moins outrés dans leur jugement, me paraissent sur le point de venger la métaphysique et d'appliquer la même définition au géomètre⁹.

Diderot met en relief la nécessité de se confronter constamment aux phénomènes, exigence qui justifie la critique d'une science dont le risque était de devenir une chaîne déductive oublieuse de l'incertitude et de l'inexactitude implicites dans la connaissance humaine, pour se livrer à « une suite indéterminée de problèmes à résoudre d'après des conditions données¹⁰ ». Cet argument peut être mis en parallèle avec la position que Gassendi avait assumée envers la conception aristotélicienne et cartésienne de la science : l'expérience était conçue comme l'unique voie possible pour sortir de l'infinie chaîne syllogistique que cette conception entraînait¹¹. Evidemment, la science newtonienne constituait une discontinuité avec la tradition aristotélicienne, pourtant la volonté de fonder une science mathématique de la nature et son aversion envers les hypothèses, pouvaient suggérer un certain risque d'un excès d'abstraction comme conséquence d'une telle formulation, malgré l'insistance de Newton sur l'importance de l'expérience. Cela peut expliquer la similitude entre les arguments de Gassendi et de Diderot, le scepticisme du premier, en effet, n'impliquait pas la renonciation à la

⁹ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, §III, p. 29.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cf. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo*, ouvr. cit., p. 45-46.

recherche, mais ses doutes envers l'abstraction et l'attention réservée à l'expérience étaient les présupposés d'une recherche libre et qui doit être achevée par l'expérience.

Diderot avait été l'auteur des *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* (recueil publié en 1748), il connaissait donc les mathématiques et son but dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* n'était pas de renier leur importance pour le savoir. Tout au contraire, il tenait pour acquis l'importance des mathématiques, mais justement en raison de sa compétence et de l'importance qu'il reconnaissait aux mathématiques, Diderot voulait mettre en évidence le risque d'abuser de ce modèle interprétatif de la nature.

La lecture de l'œuvre de Buffon, les recherches dans le champ de la chimie naissante¹², l'influence de Bacon ont contribué à l'évolution de la pensée diderotienne en cette direction critique envers un modèle abstrait de science. Diderot se trouvait en même temps face à la nécessité d'admettre une méthode vraiment capable d'interpréter les phénomènes naturels dans leur perpétuel changement et à l'exigence d'éviter que l'historicisation de la nature et de la science conduisent à une forme de pyrrhonisme dans le champ scientifique. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* nous sommes face à l'effort de trouver une méthode de recherche qui ne soit pas ni une simple récolte des faits, tel que l'était l'empirisme le plus ingénu, ni une forme de dogmatisme, auquel le modèle mathématique risquait d'aboutir :

Les uns ont, ce me semble, beaucoup d'instruments et peu d'idées ; les autres ont beaucoup d'idées et n'ont point d'instruments. L'intérêt de la vérité demanderait que ceux qui réfléchissent daignassent enfin s'associer à ceux qui se remuent, afin que le spéculatif fût dispensé de se donner du mouvement ; que le manœuvre eut un but dans les mouvements infinis qu'il se donne ; que tous nos efforts se trouvassent réunis et dirigés en même temps contre la résistance de la nature ; et que, dans cette espèce de ligue philosophique chacun fit le rôle qui lui convient¹³.

Les « vues générales¹⁴ » que Diderot se propose de donner dans cette récolte des pensées contiennent une *pars destruens*, la critique du modèle mathématique, et une *pars construens*, qui consistait à élaborer de manière originale le concept baconien d'interprétation et à concevoir la science comme un patient travail d'approximation à la compréhension des mécanismes de la nature. La conception de la nature que Diderot élabore de manière plus précise pendant les années de l'*Encyclopédie* justifie en même

¹² Sur ce sujet voir F. Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie. Philosophie, sciences et arts*, Paris, Garnier, 2012.

¹³ Diderot, DPV, IX, §I, p. 27-28.

¹⁴ *Ibidem*.

temps ses critiques de l'abstraction et la tentative de repenser la science. Comme le philosophe l'écrivait à Sophie Volland en 1762 :

j'étois convaincu que, de même que dans la nature il n'y a pas un phénomène qu'on puisse appeler le dernier, il n'y a dans la science, image de la nature, aucune proposition qu'on puisse appeler la dernière. Une vérité stérile dont on ne peut tirer aucun corollaire, c'est à dire qui tient d'un bout à des vérités antécédentes, et qui se rompt tout à coup et ne tient à aucune vérité subséquente, est à mon sens une chose impossible, chimérique¹⁵.

S'il n'y a aucune vérité dernière, si les phénomènes sont tels qu'en suivant leur entrelacement on trouve chaque fois des liaisons qui conduisent à d'autres liaisons, il est indéniable qu'une recherche conduite selon une structure hiérarchisée, ou à partir d'un principe ultime duquel suivent toutes les autres relations, serait chimérique, stérile et fausse. De la critique diderotienne et de sa conception de la nature comme enchaînement résulte une radicale mise en doute de la capacité des mathématiques à expliquer la nature, mais aussi de la métaphysique à trouver le principe premier qui peut tout expliquer. Ainsi, analyser les phénomènes en faisant abstraction des qualités qui sont propres aux objets pour identifier les principes qui les éclairent, porte en soi le risque de proposer des modèles qui n'ont rien à voir avec les phénomènes eux-mêmes. En ce sens, les mathématiques sont un guide complètement inadéquat : « La région des mathématiciens est un monde intellectuel, où ce que l'on prend pour des vérités rigoureuses perd absolument cet avantage quand on l'apporte sur notre terre¹⁶ ». Diderot avait déjà entamé cette critique dans la *Lettre sur les aveugles*, lorsqu'il avait évoqué le « que sais-je ? » de Montaigne :

Interrogez les mathématiciens de bonne foi, et ils vous avoueront que leurs propositions sont toutes identiques, et que tant des volumes sur le cercle, par exemple, se réduisent à nous répéter en cent mille façon différentes que c'est une figure où toutes lignes tirées du centre de la conférence sont égales. Nous ne savons donc presque rien ; cependant combien d'écrits dont les auteurs ont tous prétendus savoir quelque chose¹⁷

Les mathématiques, représentées comme des arts de la répétition ou de la démonstration tautologique sont destinées, selon le philosophe, à une rapide exploitation : les grands géomètres de son temps, les Bernoulli, Euler, Maupertuis, Clairaut, Fontaine et D'Alembert qu'il cite à la pensée IV, sont en train de poser les colonnes d'Hercule des sciences abstraites.

¹⁵ Diderot, lettre à Sophie Volland du 21 novembre 1762, dans CORR., IV, p. 227.

¹⁶ *Ivi*, §II, p. 28.

¹⁷ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p. 72.

Une raison de cette prise de position est que le philosophe considère ce modèle comme inadéquat pour expliquer une nature dans laquelle toutes les parties sont enchaînées entre elles ; l'autre raison touche les mathématiques elles-mêmes, car une fois abstraction faite de l'expérience il serait absurde d'essayer de corriger le résultat des calculs *a posteriori*, puisque ce qui est faussé dans cette approche est la genèse empirique des idées mathématiques¹⁸. Diderot l'avait montré dans sa *Lettre sur les aveugles* : la certitude des idées mathématiques ne leur appartient pas en raison d'un statut ontologique particulier, elle réside au contraire dans le raisonnement mathématique. Les idées enfoncent leur origine dans l'expérience des sens, comme nous rappellent les anecdotes sur le géomètre aveugle de la *Lettre*. Nous percevons avec les sens et, grâce à l'imagination, nous pouvons faire réapparaître les données sensorielles, le travail de l'entendement nous permet de concevoir les relations et les propriétés constitutives de l'objet. Dans ce processus la mémoire et l'habitude ont un rôle essentiel que le philosophe analysera encore dans les *Éléments de physiologie*. Expérience et mémoire contribuent à former une certaine habitude dans l'observation et dans les opérations expérimentales, sur cette habitude se fonde la possibilité d'avoir des intuitions à l'égard du fonctionnement de certains phénomènes. L'instinct du manouvrier est comparé par Diderot à l'inspiration socratique, comme Socrate devait sa faculté de deviner de sa grande habitude à considérer les hommes et à peser les circonstances, pareillement les manouvriers sont capables de deviner le cours que la nature pourra suivre¹⁹.

Les mathématiques et plus spécifiquement celles qu'on appelait « transcendantes » dépouillaient les corps de leurs qualités : c'était une forme d'abstraction qui les rendait selon le philosophe « une espèce de métaphysique », un système de connaissance fondé sur soi-même et adapté aux résultats. Dans une perspective diderotienne il faut, au contraire, partir de la nature, des observations, des faits, qui sont la vraie richesse du philosophe²⁰ et sont aussi des éléments nécessaires pour construire une véritable connaissance. Toutefois, la récolte des faits a été longtemps mise en arrière-plan par rapport à la spéculation²¹.

¹⁸ « Mais à quoi bon corriger le calcul géométrique par l'expérience ? N'est-il pas plus court de s'en tenir au résultat de celle-ci », DPV, IX, p. 29.

¹⁹ Cf. *Ivi*, §XXX, p. 48.

²⁰ Cf. *Ivi*, §XX, p. 41.

²¹ « La philosophie rationnelle s'occupe malheureusement beaucoup plus à rapprocher et à lier les faits qu'elle possède, qu'à en recueillir des nouveaux » *Ivi*, §XX, p. 42.

La méthode des philosophes systématiques met au premier plan la spéculation en dépit de l'expérience qui pourrait révéler des aspects inattendus de la nature. Diderot définit comme d'« orgueilleux architectes²² » les philosophes rationnels qui ont construit des édifices qui ont été renversés par le temps. L'image du philosophe-architecte, qui nous rappelle, entre autres, Descartes, représente l'attitude spéculative dans le domaine scientifique et rappelle la critique des systèmes développée par Diderot envers la métaphysique.

Dans la pensée diderotienne les conceptions d'une vérité abstraite, sans temps et sans lieu, sont souvent critiquées à travers l'évocation d'images de bâtiments voués à la dissolution. C'est le cas, par exemple, de l'image biblique des « pieds d'argile » qu'il utilise à la pensée XXI, qui rappelle l'édifice sans fondements du rêve de Mangogul dans *Les Bijoux indiscrets*. Le rêve du sultan du Congo avait été suscité par les discussions philosophiques de la soirée précédente, ainsi dans le songe le sultan rencontre les philosophes dans un édifice vaste et suspendu comme par enchantement puisqu'il y manquait les fondements²³. Dans ce lieu étrange, le personnage de Platon explique à Mangogul qu'il se trouve dans la « région des hypothèses » et ceux qui l'habitent sont « des systématiques ». Les vestiges de l'édifice, qui était le temple de la philosophie, constituent un lieu sans fondement puisqu'il représente la raison abstraite, un discours verbal qui se développe abstraction faite de l'expérience. L'édifice sans soutien est fréquenté par des « insensés » ou « systématiques » qui en vain se sont disputés les lambeaux de la veste Socrate : les beaux jours de la philosophie sont finis avec la mort de ce dernier. Dans le rêve l'édifice et les systématiques ont une triste destinée : « un énorme colosse » arrive et détruit tout. Ce colosse est l'Expérience. L'image de l'édifice qui s'écroule vise à représenter le discours philosophique classique. Dès les Grecs anciens, avec la formulation qu'en donne Aristote²⁴ et à travers tout le Moyen Âge la connaissance de la vérité comme adéquation entre la pensée et son objet a dominé le discours philosophique. Le *logos* des philosophes était le discours vrai, un discours qui permettait au philosophe d'atteindre, au-delà des phénomènes changeants, ce qu'on appelait *épistème*, à savoir la connaissance certaine et stable, science des causes et des essences. D'où le choix de Diderot de représenter cette conception de la connaissance et de la philosophie sous la forme d'un édifice, construction qui s'écroule, bien sûr, car elle n'est pas capable de se soutenir une fois mise à l'épreuve des faits et face au

²² §XXI, *Ibidem*.

²³ Cf. Diderot, DPV, III, p. 131.

²⁴ Aristote, *Métaphysique*, IV, 7, 101b, 26.

renversement graduel de cette conception par les philosophes de l'âge moderne. Selon Diderot, nous l'avons vu, la nature est en continuelle évolution et le discours épistémologique ne peut que tenir compte de ce progressif déploiement, du fait qu'on peut connaître seulement de manière partielle les relations parmi les faits et que la connaissance de ces relations ne peut pas se constituer *a priori*. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* Diderot montre clairement que le processus à travers lequel on parvient à la science doit être progressif et partir toujours de l'expérience :

Le manœuvre poudreux apporte tôt ou tard des souterrains où il creuse en aveugle, le morceau fatal à cette architecture élevée à force de tête ; elle s'écroule, et il ne reste que des matériaux confondus pêle-mêle²⁵

Dans le chapitre intitulé « L'État de l'académie des sciences de Banza » des *Bijoux indiscrets* Diderot avait développé cette critique sous forme satirique en mettant en scène la prétention de résoudre, à travers le raisonnement, des problèmes qui touchent les sciences et, pour cette raison, nécessitent de l'expérience et la connaissance des phénomènes. Dans ce chapitre, les cartésiens et les newtoniens sont comparés à un essaim d'abeilles qui travaillent sans relâche à la recherche de la vérité²⁶ :

Olibri habile géomètre et grand physicien, fonda la secte des vorticoses. Circino, habile physicien et grand géomètre, fut le premier attractionnaire ; Olibri et Circino se proposèrent l'un et l'autre d'expliquer la nature. Les principes d'Olibri ont eu au premier coup d'œil une simplicité qui séduit : ils satisfont en gros aux principaux phénomènes, mais ils se démentent dans les détails. Quant à Circino, il semble partir d'une absurdité : mais il n'y a que le premiers pas qui lui coûte. Les détails minutieux, qui ruinent le système d'Olibri, affermissent le sien. Il suit une route obscure l'entrée ; mais qui s'éclaire à mesure qu'on avance. Celle au contraire d'Olibri, claire à l'entrée, va toujours en s'obscurcissant²⁷.

La fragilité de ces deux modèles face à la nécessité d'expliquer un phénomène singulier est tournée en ridicule dans la parodie des disputes qui avaient lieu au sein de l'Académie des Sciences. La plus importante institution de France qui s'occupe des sciences est représentée dans le roman licencieux à travers la discussion animée sur le phénomène des bijoux indiscrets :

Ce phénomène donnait peu de prise ; il échappait à l'attraction ; la matière subtile n'y venait guère. Le directeur avait beau sommer ceux qui avaient quelques idées, de les communiquer, un silence profond régnait dans l'assemblée²⁸.

Pour le lecteur, qui connaît l'origine et la cause de ce phénomène bizarre et embarrassant, il est évident qu'il ne peut être déduit ni expliqué par aucun système.

²⁵ Diderot, DPV, IX, §XXI, p. 42.

²⁶ Diderot, DPV, III, p. 57.

²⁷ *Ivi*, p. 57-58.

²⁸ *Ivi*, p. 58.

Aussi le système qui apparaîtra comme le plus capable d'en rendre compte, sera encore très éloigné de la réalité. Cependant, dès que le silence est rompu par le premier scientifique, la discussion commence, les plus bizarres explications sont proposées et l'échange se prolonge. Les difficultés sont nombreuses :

Otrocome venait de répondre à beaucoup de choses, mais il croyait avoir satisfait à tout : il se trompait. On le pressa, et il était prêt à succomber, lorsque le physicien Cimonaze le secourut. Alors la dispute devint tumultueuse : on s'écarta de la question, on se perdit, on revint, on se perdit encore, on s'aigrit, on cria, on passa des cris aux injures, et la séance académique finit²⁹.

Cette âpre caricature montre comme la science risque de devenir une pure dispute verbale si elle oublie la praxis qui caractérise la science, elle risque d'éteindre toute sa capacité heuristique et de se réduire au niveau des spéculations métaphysiques telles que les spéculations des personnages du rêve de Mangogul. Même avec toutes les limites du genre des *Bijoux indiscrets*, dans cette dispute nous trouvons *in nuce* la réflexion et la critique que le philosophe développe dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* où, dès la première pensée, il affirme la nécessité de mettre en place une association entre les philosophes qui réfléchissent et les manœuvres qui se remuent³⁰. Ainsi, bien que l'Académie de Banza ne s'écroule pas, Diderot n'épargne pas l'édifice de la philosophie systématique du rêve de Mangogul pour laisser place à l'expérience et à une philosophie qui retrouve sa racine socratique et qui se développe comme une philosophie éclectique.

Le scepticisme qui caractérise l'époque des *Bijoux indiscrets* a été abandonné pour une perspective plus constructive, mais Diderot gardera aussi dans les années suivantes la conscience de l'impossibilité pour l'homme de construire un savoir qui prétend être le vrai miroir du monde (le savoir selon le philosophe maintient toujours un statut conjectural, bien qu'il puisse atteindre des hauts degrés de probabilité), et surtout il maintiendra la même méfiance envers les spéculations abstraites qui ambitionnent la connaissance du monde naturel sans se soumettre à l'épreuve des faits qu'il avait exprimé dans son roman libertin. Ainsi, d'une position sceptique Diderot passera à un discours interprétatif de la nature conscient des limites de ce discours même et de ses moyens :

L'entendement a ses préjugés ; le sens, son incertitude ; la mémoire, ses limites ; l'imagination, ses lueurs ; les instruments, leur imperfection. Les phénomènes sont infinis, les causes cachées ; les formes peut-être transitoires. Nous n'avons contre tant

²⁹ *Ivi*, p. 62.

³⁰ Cf. Diderot, DPV, IX, §I, p. 27-28.

d'obstacles que nous trouvons en nous, et que la nature nous oppose au-dehors, qu'une expérience lente, qu'une réflexion bornée. Voilà les leviers avec lesquels la philosophie s'est proposé de remuer le monde³¹.

Ceux qui cultivent la philosophie expérimentale cherchent « dans les vagues des airs, dans les entrailles de la terre, au fond des eaux³² » les matériaux qui manquent pour construire l'édifice de la connaissance. La récolte des données est indispensable pour combler les vides de notre connaissance et il est nécessaire de la conduire avec la conscience de toutes les limites de notre capacité de connaître et des toutes les distorsions qui peuvent résulter, non seulement de l'homme, mais aussi de l'imperfection des instruments utilisés. Diderot à la pensée XXII fait presque une énumération des tropes sceptiques et il ne s'agit pas d'une casualité, car, en effet, la connaissance expérimentale procède avec une « allure » sceptique, avec « les yeux bandés » et « en tâtonnant³³ ». Le philosophe fait l'éloge de la philosophie expérimentale, mais il ne manque pas d'en souligner les limites, les faits seuls ne disent rien sans une organisation et une vision plus large³⁴.

En effet, Diderot souhaite une nouvelle combinaison des matériaux philosophiques, à savoir les résidus de l'écroulement du grand édifice, qui peut être réalisé seulement aux deux conditions qu'il a exposées dans l'article « Éclectisme » : un grand travail de récolte des données et des recherches expérimentales, et à laquelle devraient se dédier la plupart des hommes de science ; et une opération de synthèse que seuls les hommes doués d'un génie téméraire, qui sont très rares, ont la capacité de développer. La connaissance de la nature et, par conséquent, les sciences s'intègrent dans cette conception de la connaissance.

Dans cette perspective, l'image du colosse assume aussi la fonction de souligner la différence qui subsiste parmi les philosophes rationnels. En effet, lorsque Diderot affirme que certains édifices, bien que tombés, resteront debout au milieu des ruines, il entend reconnaître le mérite des grands philosophes du passé, comme Epicure, Lucrèce, Aristote et Platon etc. Ceux-ci sont des maîtres de la pensée qui ont encore quelque chose à nous enseigner grâce à « une imagination forte, une grande éloquence, l'art de présenter leurs idées sous des images frappantes et sublimes³⁵ ». Cela met en évidence le rôle que Diderot assigne à la philosophie : elle doit être une vision d'ensemble des phénomènes capable de se servir des moyens stylistiques propres à l'art poétique et de

³¹ *Ivi*, §XXII, p. 43.

³² Diderot, *Encyclopédie*, DPV, VII, art. « Eclectisme », p. 80.

³³ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, §XXIII, p. 43.

³⁴ Cf. *Ivi*, §VI, p. 32.

³⁵ *Ivi*, §XXI, p. 42.

mettre en mouvement l'imagination, d'alimenter la curiosité et de pousser les hommes à chercher aussi ce qui *a priori* semble impossible ou contre l'évidence :

la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. Elle dit hardiment, *on ne peut pas décomposer la lumière* ; la philosophie expérimentale l'écoute, et se tait devant elle pendant des siècles entiers ; puis tout à coup elle montre le prisme, et dit, *la lumière se décompose*³⁶.

Diderot rejoint ici David Hume, lequel affirme que, sauf dans le domaine des mathématiques, raisonner en abstrait ou *a priori* sur toute chose peut produire une quelconque conséquence :

Si nous raisonnons *a priori*, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi. La chute d'un galet peut, pour autant que nous le sachions, éteindre le soleil, ou le désir d'un homme gouverner les planètes dans leurs orbites³⁷.

Ce qui compte dans le raisonnement *à priori* c'est sa cohérence, mais seule l'expérience peut nous apprendre si les phénomènes respectent les conclusions du raisonnement. Selon Diderot ce qu'on peut appréhender de l'expérience est au-delà des déductions qu'on peut tirer des principes établis. Il s'agit d'une position proche de celle de l'empirisme sceptique de Hume lorsque ce dernier affirme que « c'est l'expérience seule qui nous enseigne la nature des causes et des effets, et leurs limites ; il n'y a qu'elle qui nous rende capables d'inférer l'existence d'un objet à partir d'un autre³⁸ » et toutes les questions que Hume appelle les « choses de faits ».

Ainsi, Diderot met en parallèle les notions qui n'ont aucun fondement dans la nature aux arbres des forêts du Nord qui sont dépourvus de racines. L'arbre n'est plus une image de la connaissance, il devient comme l'édifice dans le règne des hypothèses ou la statue biblique avec les pieds d'argile, l'image d'un savoir qui ne réagit pas au doute et à la confrontation avec l'expérience : « il ne faut qu'un coup de vent, qu'un fait léger, pour renverser toute une forêt d'arbres et d'idées³⁹ ».

Nous avons vu que, selon Diderot, la mauvaise évaluation de la capacité de notre raison à résoudre les problèmes peut conduire à des formes de scepticisme extrême. Le problème de l'abstraction, tant métaphysique que mathématique, est que l'absence d'une confrontation avec l'expérience ne peut formuler que de faibles affirmations : elles peuvent être « vraies ou fausses, accordées ou contredites⁴⁰ », elles restent en

³⁶ *Ivi*, §XXIII, p. 43-44.

³⁷ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section XII, III partie, ouvr. cit., p. 241.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, §VIII, p. 34.

⁴⁰ *Ivi*, §VII, p. 33.

somme de simples « opinions ». Seule la liaison avec les faits extérieurs peuvent leur donner de la consistance. Consistance qui risque de se renverser faute d'une raison qui puisse guider l'expérience et de principes heuristiques qui permettent l'interprétation des données. En effet cette « chaîne ininterrompue d'expériences extérieures⁴¹ » risque de devenir un effort vain et inutile :

la philosophie expérimentale travaillerait pendant les siècles de siècles, que les matériaux qu'elle entasserait, devenus à la fin par leur nombre au-dessus de toute combinaison, seraient encore bien loin d'une énumération exacte⁴².

Un principe heuristique est donc nécessaire afin que les données puissent être organisées pour avoir un sens pour nous, mais ce qui émerge surtout ici est la défiance sceptique envers la possibilité d'une science totale qui dépasserait largement les possibilités de connaissance des hommes. La physique expérimentale un jour sera contrainte de s'arrêter et de fixer ses bornes, comme Diderot le souhaite pour la géométrie. Toutefois, le temps que le philosophe est disposé à accorder aux recherches expérimentales est encore très étendu en raison de leur utilité et puisqu'elles ont une fonction de base pour notre connaissance⁴³.

La pensée VI est une pensée dubitative et interrogative, ainsi, entre les considérations initiales sur la disproportion entre « la multitude infinie des phénomènes de la nature » et « les bornes de notre entendement et la faiblesse des nos organes⁴⁴ », et la conclusion de la pensée qui porte sur la nécessité de circonscrire les recherches, nous trouvons une série serrée de questions. Il s'agit exactement de onze interrogatives, dont certaines rhétoriques, qui ont une réponse négative (par exemple lorsque Diderot se demande si, dans le cas où il y aurait un grand livre qui renferme tous les phénomènes, cette collection nous serait compréhensible). Diderot s'interroge et implique son lecteur dans le questionnement sur la portée de la science juste après une série de pensées dans lesquelles il a montré que les sciences évoluent dans le temps. Nous sommes, par conséquent, face à une instance sceptique, une mise en doute vouée à faire réfléchir sur les possibles conséquences de quelque chose qui ne va pas de soi. Diderot utilise encore une fois une image architecturale et biblique : sans conscience des limites humaines, soit de la possibilité de connaître, soit de la possibilité qu'un ensemble de connaissance ait du sens pour nous, le risque est que les hommes, comme les habitants de la plaine de Sennaar construisent une tour de Babel, un édifice du savoir duquel on ne pourra tirer

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, §VI, p. 32.

⁴³ Cf. Diderot, DPV, IX cit. §VI, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*.

aucune utilité, « un palais inhabitable au-delà de l'atmosphère »⁴⁵, accompagné d'une confusion et d'une impossibilité de se servir du résultat d'autant de travail, « ne serait-il pas arrêté par la confusion des langues qui n'est déjà que trop sensible et trop incommode dans l'histoire naturelle⁴⁶ ? ».

Le philosophe nous fait imaginer la construction d'un édifice qui se révèle désastreuse. Dans ce cas, la référence est à l'histoire naturelle et à la difficulté qui surgit de la continuelle évolution qui caractérise la nature : si l'on considère l'impermanence de l'enchaînement des phénomènes, l'historicisation de la nature entraîne apparemment des conclusions sceptiques. Comment constituer une connaissance certaine si l'objet de cette science est instable ? :

malgré la chaîne qui lie les phénomènes, il n'y a point de philosophie. Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots. Ce que nous prenons pour l'histoire de la nature, n'est que l'histoire très incomplète d'un instant [...] Après avoir médité profondément sur certains phénomènes, un doute qu'on vous pardonnerait peut-être, ô sceptiques, ce n'est pas que le monde ait été créé, mais qu'il soit tel qu'il a été et qu'il sera⁴⁷.

S'il est vrai que Diderot déclare qu'il y a « une infinité de faits que nous ignorons, et que nous ne saurons jamais⁴⁸ », il y a néanmoins la possibilité de penser autrement la science et le scepticisme, alors, se configure comme une attitude prudentielle, qui permet une science locale comme elle permettrait une philosophie locale :

Au reste cette limitation ne l'est que pour notre orgueil et ne coûte rien à la science. Il n'y a là rien qui l'atteint, car, comme on l'a vu, il n'y a véritablement de science que par et pour l'homme, en tant qu'il appartient à la nature. Dans cet autre état où elle ne sera plus valable, puisqu'elle est science de la nature et qu'il n'y aura plus de nature, il n'y aura plus d'homme non plus⁴⁹.

Ainsi Diderot explicite les différences de méthode entre lui et D'Alembert qui se référerait encore au modèle mathématique. Diderot, qui affirme la nécessité d'un doute préalable à toute affirmation et qui refuse tout rôle euristique au modèle abstrait, s'efforce de trouver une voie philosophique pour arrêter le doute et éviter ainsi toute forme de pyrrhonisme. En même temps il doit se garder du risque de retomber dans le dogmatisme, fût-il celui du rationalisme et des mathématiques. Le résultat, ce sont les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, œuvre dans laquelle il s'efforce de réunir la « pensée rationnelle » et la « philosophie expérimentale » en proposant un « art de la

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, §LVIII.1, p. 94.

⁴⁸ *Ivi*, §LVIII, p. 93.

⁴⁹ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 166-167.

conjecture systématique »⁵⁰ dont il avait déjà donné des vues générales dans l'*Encyclopédie*.

La partie critique de cette œuvre de Diderot est accompagnée alors d'une élaboration constructive inspirée par Bacon, auquel il doit surtout la notion d'« interprétation » de la nature évoquée aussi dans le titre⁵¹. La réflexion diderotienne sur la science et sur le matérialisme a déjà été analysé en détail par la critique, il reste à voir en quoi se reflètent, dans la *pars construens* de son discours, certaines conséquences du scepticisme.

Dans la pensée IX, avec une image très efficace qui vient de Bacon, Diderot compare l'effort de l'homme de science de revenir continuellement des sens à la réflexion, à un travail d'aller et retour dans la recherche décrit comme celui de l'abeille. Le philosophe ne manque pas ici d'affermir les deux attitudes qui caractérisent sa pensée, à savoir l'empirisme et le rationalisme, qui sont insuffisantes en elles-mêmes et entre lesquelles il y a des philosophes qui cherchent des synthèses, comme les éclectiques tels qu'ils sont décrits dans l'*Encyclopédie* : « On a battu bien du terrain en vain, si on ne rentrait pas dans la ruche chargé de cire. On a fait bien des amas de cire inutile, si on ne savait pas en former des rayons⁵² ». Comment éviter alors les deux possibles échecs ? Diderot nous donne des indications très claires sur la méthode à adopter :

La véritable manière de philosopher, c'eût été et ce serait d'appliquer l'entendement à l'entendement ; l'entendement et l'expérience aux sens ; les sens à la nature ; la nature à l'investigation des instruments ; les instruments à la recherche et à la perfection des arts qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie⁵³.

L'observation de la nature, la réflexion et l'expérience (déjà cités dans la pensée XV) sont donc les moyens dont on dispose ; c'est à travers une organisation en différents niveaux de recherche complémentaires et qui ont chacun leur importance, que la science peut progresser.

Diderot a choisi de souligner à plusieurs reprises l'importance de la science expérimentale dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Ce choix se traduit par un choix stylistique particulier dans les pensées XXVIII et XXIX, où le philosophe s'explique avec une sorte de fable ou de parabole. Il s'agit d'une nouvelle interprétation

⁵⁰ E. Martin-Haag, *Diderot ou l'inquiétude de la raison*, Paris, Ellipses, 1998, p. 49.

⁵¹ « La science pour Diderot ne doit pas retrouver quelque chose, mais comme l'avait déjà affirmé Bacon elle doit interpréter. » J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, ouvr. cit., p. 268.

⁵² Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, § IX, p. 34.

⁵³ *Ivi*, §XVIII, p. 41.

de la fable d'Esopé, déjà reprise par La Fontaine⁵⁴, qui raconte l'histoire d'un père qui révèle à ses enfants, peu de temps avant de mourir, l'existence d'un trésor caché dans le champ qu'il leur laisse en héritage. Après un dur effort pour bêcher le champ, les fils qui n'ont pas trouvé le trésor obtiennent une récolte abondante. La décision des frères de poursuivre leur recherche en profondeur, à nouveau, ne fait pas émerger un trésor, mais le travail leur permet de découvrir une mine de plomb qu'ils travaillent et qui produit beaucoup⁵⁵. Cette fable nous raconte des découvertes et des connaissances tirées de l'errance des chercheurs, qui ignorent où se trouve la vérité :

Telle est quelquefois la suite des expériences suggérées par les observations et les idées systématiques de la philosophie rationnelle. C'est ainsi que les chimistes et les géomètres en s'opiniâtrant à la solution de problèmes peut-être impossibles, sont parvenus à des découvertes plus importantes que cette solution⁵⁶.

Il s'agit d'une fable qui décrit comme il faudra accepter non seulement qu'il y a une incertitude sans remède dans la vision des choses des hommes, fût-elle bien fondée comme dans la philosophie rationnelle : comme des systématiques, les fils de la fable cherchent le trésor dans le terrain hérité, non par un ouï-dire ou pour une trouvaille bizarre, mais car ils avaient eu une indication précise de l'existence de ce trésor. Le côté pour ainsi dire « négatif » ou « décevant » de la fable est le fait que l'expérience démontre la fausseté de l'indication donnée par le père : à proprement parler, il n'y avait pas de trésor dans le champ. Le côté « positif » est que le travail occasionné par la fausse indication produit une autre forme de richesse.

Le bon interprète comprendra que de l'expérience il peut toujours surgir quelque chose d'utile, de nouvelles découvertes qui peuvent donner lieu à de nouvelles explications. Mais, lorsque la spéculation et l'étude visent « à recouvrer les connaissances des siècles écoulés », selon Diderot, « c'est manquer au genre humain que de tout observer indistinctement⁵⁷ », c'est-à-dire qu'on ne contribue en aucune manière à construire le savoir.

La science conjecturale envisagée par Diderot admet le doute et la possibilité de se tromper, elle prévoit la possibilité du démenti. Ainsi, elle présuppose les bornes de notre connaissance sans pourtant l'empêcher et tomber dans le pyrrhonisme. L'usage, dans la première version de l'œuvre, du terme « rêverie », pour indiquer ce qui dans la

⁵⁴ La Fontaine « Le Laboureur et ses enfants » dans *Fables*, L. V, IX. Bacon fait référence à la même fable dans le *Novum Organon*, I, 85, lorsqu'il se réfère aux découvertes que les alchimistes avaient faites au hasard des expériences et non en se fondant sur l'expérience.

⁵⁵ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, §XXIX, p. 47.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, §LIV, p. 86.

deuxième version sera appelé « conjecture », est significatif de l'espace nécessaire que le philosophe reconnaît à l'imagination. Il ne s'agit pas d'une manière moins rigoureuse de réfléchir sur la nature et ses mécanismes ou d'une rêverie sceptique à laquelle il s'abandonnerait en désespérant de pouvoir trouver une explication d'ensemble vraie ou satisfaisante ; il s'agit du pouvoir de conférer du sens aux données qu'on possède, avec la conscience qu'il nous manquera toujours des éléments qui permettraient d'éclaircir tous les rapports. La rêverie est, donc, une tentative de remplir ce manque sans la contrainte qu'aurait la construction d'un système dans lequel tout se tient en dépit de l'interprétation forcée qu'il implique. Le choix de modifier la série des « rêveries », qu'on peut lire de la pensée XXXII à la pensée XXXVIII en « conjectures », donne un relief majeur au rapport crucial qui subsiste entre l'anticipation et l'expérience. Il n'y a pas expérience à proprement parler sans qu'elle soit dirigée par la conjecture car nous ne pouvons interpréter la nature que si l'on essaie de répondre à des questions, si l'observation des faits est conduite par des conjectures à confirmer ou démentir, s'il était autrement, le recueil des données serait aveugle :

L'expérience n'est-elle pas souvent précédée d'une supposition, d'une analogie, d'une idée systématique que l'expérience confirmera ou détruira ? Je pardonne à Descartes d'avoir imaginé ses règles du mouvement, mais ce que je ne lui pardonne pas, c'est de ne s'être pas assuré par l'expérience si elles étaient ou n'étaient pas dans la nature telles qu'il les avait imaginées⁵⁸.

La fable des pensées XVIII et XIX semble aussi illustrer le rôle que devrait jouer la rêverie ou la conjecture de l'interprète dans le domaine des sciences : il faut être guidé dans la recherche, même si l'expérience démente ce qu'on avait imaginé et conduit à découvrir l'inattendu. Contrairement à l'observateur de la nature, qui se limite à recueillir les faits, l'interprète ne se livre pas à des spéculations abstraites, s'il élabore des conjectures et tire de l'expérience des conclusions générales, il le fait en connaissance de cause, fort de son travail profond d'observation, de réflexion et de mise à l'épreuve.

Certains problèmes étaient destinés à trouver réponse grâce aux sciences, y compris, comme l'observait Naigeon, les questions avec lesquelles se terminent les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Il ne s'agit pas d'une réduction du rôle de la philosophie aux sciences, mais du constat que certaines questions sont un apanage des sciences et ne peuvent trouver réponse qu'à travers l'observation de la nature, la

⁵⁸ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, p. 596.

réflexion et l'expérience. La philosophie « entretient un rapport beaucoup plus original avec les sciences, puisque simultanément il prend la forme d'une exploitation de celles-ci et permet l'affirmation d'une autonomie illimitée de la philosophie⁵⁹ ». D'un côté le philosophe « expose et déroule ses concepts, invente ses catégories et délivre ses conjectures et ses images⁶⁰ », d'un autre côté il peut s'approprier du lexique et des concepts scientifiques et s'en servir pour élaborer des « extravagances », comme les définit Diderot à la pensée XXXI, à savoir que le philosophe peut élever son regard plus loin et, à partir de la supposition d'une unité de la nature et de l'idée que tout dans la nature est lié, offrir une vision cohérente et possible de la nature ; sans pour cela que sa prétention soit celle de combler avec une certitude absolue les vides d'une connaissance toujours fragmentaire et partielle. Diderot a bien choisi le mot « extravagance », car au sens étymologique il vient des deux mots latins « extra » et « vagari », « vaguer hors », « errer ». Le sceptique moderne qui désespère d'atteindre la certitude, s'abandonne à la rêverie, il extravague car il ne peut pas prétendre pour sa réflexion au statut du discours vrai. Ainsi Diderot, comme le sceptique moderne trouve une place à « cet enchaînement de conjectures fondées sur des oppositions ou des ressemblances si éloignées, si imperceptibles que les rêves d'un malade ne paraissant ni plus bizarres ni plus décousus⁶¹ ». Il ne parle pas ici d'un discours insensé ou sans appui, mais comme dans la vision de Saunderson et le rêve de D'Alembert, d'un discours qui a ses fondements, sa cohérence et un développement qu'on peut suivre et qui peut être expliqué. Si ce discours n'est pas exprimé dans un traité avec la forme organisée d'un système c'est que Diderot fait un choix stylistique qui correspond au statut probable du discours et à une nature que n'est pas un spectacle figé et, en conséquence, ne peut pas être expliqué par aucun discours qui se prétende définitif.

Plus qu'aux pensées XXXII-XXXVIII, il faut penser au dialogue qu'il écrira quinze années plus tard, *Le Rêve de D'Alembert*. Comme le père de la fable le philosophe indique une voie, une vision d'ensemble dont sans doute chaque proposition pourrait être contredite et elle est peut-être « un tout si précaire et dans les suppositions et dans les conséquences⁶² » mais qui n'est pas pour cela dépourvue d'importance ni de sens : si les enfants de la fable n'avaient pas trouvé un trésor pécuniaire, ils ont du moins obtenu une excellente récolte et découvert une mine. La philosophie devient

⁵⁹ J.-C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », art. cit. p. 90.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, §XXXI, p. 49.

⁶² *Ibidem*.

conjecturale au sens positif, elle se transforme en « fiction de la nature, de la vie, du corps, de la pensée, de la sensibilité, c'est-à-dire la fiction des thèmes matérialistes présentés par Diderot⁶³ ». Ainsi, comme le dit J.-C. Bourdin, la philosophie se fait « poésie de la raison⁶⁴ », mais il ne faut pas avec cette expression mettre en arrière-plan son rôle de vision d'ensemble des phénomènes, puisqu'aucune branche de la science ne pourra admettre cette fonction de vision d'ensemble :

Une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sens et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture par ce qui est, ce qui doit être encore ; il tire de l'ordre des choses des conclusions abstraites et générales, qui ont pour lui toute l'évidence des vérités sensibles et particulières⁶⁵.

Les philosophes systématiques critiqués dans les *Pensées* ont toujours fait l'effort de donner une vision d'ensemble ou unitaire du tout avec la raison et à partir de la raison (y compris quand le fondement du système était Dieu), mais une fois démontré que la raison ne suffit pas à elle seule pour accomplir cette tâche, une fois montré qu'elle risque de devenir une instance dogmatique ou à l'inverse, de mettre en place une forme de scepticisme outré, Diderot essaye de parcourir une voie alternative qui puisse se soustraire à la logique du système et en même temps ne pas abandonner la fonction la plus propre à la philosophie.

En effet, la récolte des données et les expériences doivent être développées en parallèle d'une chaîne générale pour éviter que les collections des phénomènes indépendants restent des résultats isolés et insignifiants : « l'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée du tout, plus de philosophie⁶⁶ ». Dans ce cas-là, il vaudrait mieux avoir un système, pourvu qu'on ne se laisse pas dominer, comme Diderot l'affirme à la fin de la pensée XXVII. Les *Pensées* constituent la tentative de montrer qu'une philosophie conjecturale peut bien parvenir à la nécessité d'une vision d'ensemble, mais cela n'exclut pas qu'un système puisse accomplir la même tâche si l'on était disposé à le soumettre à la vérification de l'expérience, à savoir, si c'est le cas, de pouvoir mettre en doute le système même.

En effet, le discours philosophique diderotien n'a plus le caractère du discours purement déductif et il ne répond plus à la logique vrai/faux, vérité/erreur dominante dans la tradition philosophique. En même temps, son statut de discours conjectural le

⁶³ J.-C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », art. cit. p. 90.

⁶⁴ *Ivi*, p. 91.

⁶⁵ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, §XLVI, p. 88.

⁶⁶ *Ivi*, §XI, p. 35.

soustrait au risque de se prêter à la critique pyrrhonienne. Les pensées XLII et XLIII explicitent ce point délicat :

Comme les systèmes dont il s'agit ne sont appuyés que sur des idées vagues, des soupçons légers, des analogies trompeuses, et même, puisqu'il le faut dire, sur des chimères que l'esprit échauffé prend facilement pour des vues, il n'en faut abandonner aucun sans auparavant l'avoir fait passer par l'épreuve de l'*inversion*⁶⁷.

Il faudra alors se soustraire à la logique de la philosophie purement rationnelle dans laquelle la vérité est l'opposé de l'erreur, mais aussi dépasser la philosophie expérimentale qui se limite à vérifier les hypothèses et admettre que « l'opiniâtreté a même ici moins d'inconvénient que l'excès opposé⁶⁸ ». À la lumière de sa prudence et des limites que le philosophe reconnaît à son discours, le matérialisme qu'il développe ne pouvait pas avoir les caractéristiques du matérialisme mécaniste, mais il s'agit d'un matérialisme méthodologique⁶⁹.

8.3 Le philosophe endormi et la philosophie en rêve : *Le Rêve de D'Alembert*.

Plusieurs années séparent la rédaction du *Rêve de d'Alembert* (1769) des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), mais le sujet sur lequel Diderot fait discuter les personnages du *Rêve* est le même qu'il avait énoncé à la fin de l'*Interprétation*. Dans les questions de la pensée LVIII il avait refusé la distinction tracée par Buffon entre matière vivante et matière morte pour deux raisons principales : elle introduisait une rupture dans la nature qui au contraire selon lui est caractérisée par la liaison entre toutes ses parties ; en outre elle ne permettait pas d'expliquer comment le vivant devient mort et comment la matière morte peut devenir vivante. La thèse centrale du triptyque qui permet de dépasser cette difficulté est la supposition de la sensibilité universelle de la matière. Il ne s'agit pas de la solution, car Diderot ne peut pas apporter ni données ni épreuves qui puissent la vérifier, mais comme il l'affirmera dans la *Réfutation d'Helvétius* : « la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie⁷⁰ ». En d'autres termes, l'hypothèse de la sensibilité générale de la matière permet mieux de résoudre certaines difficultés que d'autres interprétations, comme le spiritualisme ou la distinction entre matière vivante et matière

⁶⁷ *Ivi*, §XLIII, p. 71.

⁶⁸ *Ivi*, §XLII, p. 71.

⁶⁹ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 187.

⁷⁰ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIX, p. 525.

morte. Cependant, en bonne philosophie il est nécessaire de prouver ce qu'on affirme et les expériences de Needham sur la génération spontanée ne suffisent pas à démontrer la thèse de la sensibilité générale de la matière, bien qu'elles puissent fournir des éléments utiles pour la rendre probable ou au moins possible. Dans *Le Rêve de D'Alembert*, Diderot montre que le matérialisme est une interprétation plausible et qu'il permet de trouver une des questions cruciales de la philosophie, ce qui ne signifie pas qu'il soit vrai, mais seulement vraisemblable, tel que peut l'être aussi une vision ou un rêve.

Le choix de discuter la question du matérialisme dans un dialogue qui n'a rien à voir avec la forme classique du dialogue philosophique, qui remonte à Platon, s'explique par la notion de « fiction pensante » dont parle F. Salaün. *Le Rêve de D'Alembert* diffère de la structure, par exemple, de *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** ou du *Neveu de Rameau*. Diderot ne fait pas coexister des thèses distinctes dans un même texte, ce qui est en général le propre du dialogue. Au contraire, dans la scène une unique position philosophique, le matérialisme, est présentée et les doutes et les objections qu'on pourrait soulever envers cette position. De ce travail émerge une « logique antagonique⁷¹ » de Diderot, à savoir une constante interrogation de ses thèses. Il ne se limite pas à exposer ce qu'il pense et à en développer les argumentations qui justifient sa pensée, mais il ouvre le texte – et ainsi sa réflexion – au doute radical. Ce qui rend permanente cette ouverture est le fait que les doutes ne sont pas éteints à la fin du dialogue. Selon la « technique de la variation » dont on a parlé dans les premiers chapitres (voir chapitre 2.3), Diderot ne cesse de discuter les grandes questions de sa pensée philosophique, qu'il traite chaque fois non comme des thèses démontrées, mais comme des conjectures à interroger et qui traversent plusieurs ouvrages du philosophe. De cette logique s'ensuit le choix de mettre en scène un D'Alembert sceptique, une Mlle de Lespinasse qui soulève des questions et problématise les affirmations de Bordeu.

Le fait de mettre en scène des personnages qui correspondent à des personnes existantes de son milieu témoigne aussi d'une conception de la philosophie comme agrément, comme plaisir de la spéculation, comme jeu d'entretien. La mise en scène des amis du philosophe montre une philosophie qui ne se prend pas trop au sérieux, ce qui est une autre manière d'atténuer les tentations de réduire la pensée philosophique, laquelle doit être traversée par une dynamique d'interrogation constante, à un système figé qui prétend expliquer à tous la vérité. Comme chez Montaigne, chez La Mothe Le

⁷¹ A. Ibrahim, *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, 1999, p. 6.

Vayer la philosophie devient entretien, le plaisir d'un langage qui reflète la conscience que la vérité des choses échappera toujours à l'être humain, et aussi qu'un discours vraisemblable et proche du vrai, sera toujours une fiction. Philosophier, alors, devient une nécessité, mais aussi une forme d'explicitation de ses limites mêmes. Le rire, qu'on ne trouve pas très souvent dans les traités philosophiques et moins encore sans doute dans les traités scientifiques n'est pas seulement dû au fait que Diderot inscrit son dialogue dans un registre d'écriture ironique pour rendre plus agréable le texte. Ce personnage de D'Alembert rêvant et fiévreux, qui dans son sommeil expose les thèses du matérialisme diderotien, avec la sérieuse et précise confirmation et spécification des points cruciaux par le médecin Bordeu est la forme la plus paradoxale qu'il aurait pu choisir pour exposer le centre et le cœur de sa philosophie. C'est une manière de sourire de nos conjectures mêmes, des principes philosophiques et scientifiques fondateurs et ainsi d'en fixer les limites, de suspendre avec le rire le jugement dernier sur le discours. Du reste, Diderot avait appelé « rêveries », celles qui sont ensuite devenues les « conjectures » des *Pensées philosophiques sur l'interprétation de la nature*, presque pour nous indiquer que la faculté principalement entraînée dans la spéculation n'est pas, comme on le suppose, la raison, mais l'imagination, cette fantaisie qui nous conduit avec les yeux ouverts à nous figurer les possibles, mais aussi les impossibles.

8.3.1 Le retour du personnage sceptique

La question du matérialisme, donc, est au centre du dialogue qui commence avec un échange entre les personnages de Diderot et de D'Alembert. Les deux philosophes poursuivent un entretien déjà commencé (dont le lecteur ne connaît pas les détails), et qui s'ouvre sur une perplexité de D'Alembert. D'une part le philosophe résume les difficultés implicites dans une conception dualiste des substances, d'autre part il ne manque pas d'exprimer ses perplexités envers l'affirmation d'un principe unique proposé par Diderot⁷², à savoir que la matière est douée de sensibilité.

Comme on le verra, le personnage de D'Alembert tel que Diderot le présente dans la *Suite de l'Entretien entre D'Alembert et Diderot* est foncièrement sceptique. La question qui se pose est celle de savoir si ce portrait de D'Alembert est correspondant à la pensée philosophique propre au D'Alembert réel.

⁷² Cf. Diderot, *Le Rêve de D'Alembert*, DPV, XVII, p. 89-90.

Dans son *Essai sur les Éléments de Philosophie ou sur les principes des connaissances humaines, avec les éclaircissements* (1759), il s'était exprimé très clairement à propos des possibilités et des limites des connaissances humaines :

Deux inconvénients arrêtent ou retardent le progrès des connaissances humaines ; le peu de vérités auxquelles nous pouvons atteindre, et le défaut d'enchaînement entre les vérités connues. Ces deux inconvénients se font sentir plus ou moins, selon la nature des objets sur lesquels roulent ces vérités⁷³.

Selon D'Alembert dans le domaine de la métaphysique, nous connaissons un nombre très petit de vérités, mais heureusement celles que nous connaissons sont très bien liées. En général, toutefois :

On peut regarder la métaphysique comme un grand pays, dont une petite partie est riche et bien connue, mais confine de tous côtés à de vastes déserts, où l'on trouve seulement de distance en distance quelques mauvais gîtes prêts à s'écrouler sur ceux qui s'y réfugient⁷⁴.

En physique, grâce aux observations, nous avons une connaissance plus étendue, la connaissance des vérités et des liaisons entre elles est en général plus satisfaisante que la connaissance métaphysique. Malgré cela, aussi dans cette branche du savoir il y a différentes vérités qui « ont entre elles une union dont nous ne pouvons pas douter par le fait mais que nous ne pouvons apercevoir dans son principe⁷⁵ ». À ces champs obscurs s'ajoutent celles que D'Alembert appelle les vérités « isolées et flottantes ». Elles appartiennent surtout à la physique ou à l'histoire naturelle, il s'agit de certains phénomènes qui ont été observés, mais qui ne peuvent pas être rattachés aux lois générales et pour lesquels il n'est pas possible de donner une explication. D'Alembert n'exclut pas que cette anomalie puisse dépendre de la mauvaise connaissance de l'enchaînement des êtres et qu'une meilleure et plus précise connaissance de la nature pourrait les expliquer. Le seul domaine qui semble être entièrement connaissable est la morale « peut-être la plus complète de toutes les sciences, quant aux vérités qui en sont les principes, et quant à l'enchaînement des vérités⁷⁶ ».

À propos de la question posée par Diderot dans *Le Rêve de D'Alembert* sur la possibilité que la matière pense, D'Alembert s'était exprimé dans l'ensemble de

⁷³ J. Le Rond D'Alembert, *Essai sur les Éléments de Philosophie ou sur les principes des connaissances humaines, avec les éclaircissements*, dans *Œuvres complètes de d'Alembert*, Genève, 1967, éd. Facsimilé de l'édition Bélin, Paris, 1821, t. I, p. 135.

⁷⁴ *Ivi*, p. 136.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 137.

manière douteuse. Dans le huitième *Eclaircissement* de la partie dédiée à la métaphysique des *Éléments de Philosophie*, l'auteur avait mis en évidence les raisons des philosophes qui mettaient en doute la spiritualité de l'âme. Cependant, face à leurs objections il se demande si elles réfutent les preuves en faveur de la spiritualité de l'âme qu'il a données plus haut. La longue réponse qu'il donne est assez sceptique, en effet il affirme que le sage se bornera à tirer une conclusion théorique et une pratique :

La première, c'est que d'après le peu de connaissance que nous avons de l'essence de la matière, et d'après l'obscurité même de l'idée sous laquelle nous nous la représentons, il serait téméraire (la religion même étant mise à part) d'affirmer que la pensée et le sentiment pussent lui appartenir. La seconde, c'est que le sage, persuadé de l'influence des nos organes sur le principe qui sent et qui pense en nous, doit veiller avec soin à la conservation et au ménagement de ces mêmes organes. Quand le physique est chez nous en bon état, tout va bien pour l'ordinaire : du moins est-il certain que si nos affections, ne dépendent pas de nous, le physique de notre machine en dépend beaucoup davantage ; et c'est sur ce physique que le sage peut et doit veiller, soit pour adoucir, soit pour prévenir l'effet des sentiments fâcheux⁷⁷.

La conclusion spéculative diverge de la conclusion pratique, ainsi, pour un philosophe qui se rattache à la tradition empiriste (bien que de manière originale et en conjuguant l'empirisme avec le rationalisme⁷⁸) au lieu de résoudre la question, il ne peut que la rendre encore plus ouverte. En outre, à ces considérations s'ajoutent des réflexions sur le conseil philosophique de veiller sur son corps partagé par les philosophes de Parménide à Descartes. Ensuite nous trouvons un résumé des arguments de ce dernier qui visent à démontrer que la pensée ne peut pas appartenir à l'étendue, ce qui confirme l'affirmation faite précédemment par D'Alembert à propos de la spiritualité de l'âme. Mais D'Alembert ne s'arrête pas là, puisqu'il assouplit son adhésion à la position de Descartes, lorsqu'il affirme qu'il ne peut pas considérer toutes les conséquences engendrées par la pensée cartésienne sur ce sujet comme acceptables et, notamment, il considère « rebutante » la pensée du machinisme des bêtes⁷⁹.

En suivant l'argumentation de D'Alembert on a retrouvé le continuel aller-retour qui caractérise l'écriture sceptique. Ce même balancement caractérise la conclusion de l'analyse philosophique :

L'expérience semble d'un côté me porter à regarder mon âme et mon corps comme ne faisant qu'une substance ; le raisonnement d'un autre côté me donne de fortes preuves

⁷⁷ *Ivi*, p. 200-201.

⁷⁸ Cf. D. F. Essar, *The language theory, epistemology, and aesthetics of Jean Lerond d'Alembert*, S.V.E.C. 159, 1976, Essar observe par exemple : « Rationalism and empiricism, according to D'Alembert, cannot be considered as distinct points of view in the search for knowledge. » p. 59.

⁷⁹ Cf. D'Alembert, *Éléments de Philosophie*, cit. p. 203.

de la différence de l'un et de l'autre ; la religion vient à l'appui de ces dernières ; c'est donc à elles qu'il faut m'en tenir⁸⁰.

Ici, comme par exemple dans la partie finale du même *Eclaircissement*, D'Alembert déclare son scepticisme et s'en remet à la foi.

Or, dans une analyse attentive de l'œuvre de D'Alembert, G. Wattles a montré que les déclarations de scepticisme qu'on peut trouver dans différents endroits des œuvres du philosophe répondent à une tactique prudentielle⁸¹. Selon Wattles en lisant la correspondance avec Frédéric de Prusse, espace de liberté majeure par rapport aux œuvres imprimées, il émerge un D'Alembert bien plus proche du matérialisme athée professé par la coterie holbachique que ce que les œuvres publiées pouvaient nous faire soupçonner.

Il est possible que Diderot, qui connaissait de près D'Alembert, ait joué dans les trois dialogues avec cette circonspection du codirecteur de l'*Encyclopédie*, pour lui faire admettre dans la fiction (et en rêve) un matérialisme publiquement rejeté. Le scepticisme affirmé par le personnage dans le premier dialogue, que le personnage de Diderot refuse de lui accorder comme position soutenable, pourrait alors être interprété comme le scepticisme de façade dévoilé en rêve par le philosophe. Il ne faut pas oublier que Diderot observera dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* qu'en rêve ou pendant un accès de fièvre il peut arriver qu'on confesse des choses qu'on ne voudrait dire à personne⁸².

Si, au contraire, on veut s'en tenir à l'interprétation qui voit en D'Alembert un sceptique sur certaines questions, comme nous l'avons vu, les œuvres publiées par le philosophe nous autorisent au moins à affirmer que le scepticisme qui caractérise le personnage de D'Alembert dans le dialogue diderotien, en particulier pour ce qui concerne l'affirmation que la matière puisse penser, correspond à la pensée du D'Alembert réel. Diderot a pu s'appuyer sur le scepticisme professé par son ami pour introduire dans son dialogue, encore une fois après la *Promenade du sceptique* et après la *Lettre sur les aveugles*, le personnage du sceptique.

Dès sa première réplique, il est clair, en effet, que le personnage de D'Alembert joue un rôle dubitatif et interrogatif à l'intérieur du premier dialogue. Comme un sceptique qui ne concède pas son assentiment, il s'exprime surtout en proposant des questions ouvertes, par exemple : « Je voudrai bien que vous me disiez quelle différence

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ G. Wattles, « Buffon, D'Alembert and materialist atheism », *S.V.E.C.* 266, 1989, p. 285-341.

⁸² « Quelle certitude a-t-il qu'il ne se décéléra point dans le délire de la fièvre ou du rêve ? » Diderot, *DPV*, XII, p. 482.

mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair », ou « Et ce phénomène si commun quel est-il ? s'il vous plaît » ; « Et qu'est-ce que la mémoire ? d'où naît-elle ? » ; etc., des demandes d'éclaircissements des points qui lui semblent plus obscurs, ou, lorsqu'il admet quelque partie du discours diderotien, il accompagne ses concessions avec des propositions adversatives qui en mettent en relief l'aspect problématique. Le personnage D'Alembert, en effet, correspond à la description de l'attitude du sceptique décrite par Diderot dans l'article « Pyrrhonienne ou sceptique » de l'*Encyclopédie* :

Ne définit point son assentiment, il s'abstient même d'expressions qui caractérisent une négation ou une affirmation. Ainsi il a perpétuellement dans la bouche « je ne définis rien ; pas plus ceci que cela ; peut-être oui, peut-être non ; je ne sais si cela est permis ou non permis, possible ou impossible ; qu'est-ce qu'on connaît ? être & voir est peut-être une même chose.

Dans une question proposée par le dogmatique, le pour & le contre lui conviennent également⁸³.

D'Alembert se limite à exprimer des doutes et des perplexités et à la fin du dialogue revendiquera son scepticisme. Au même moment il dit qu'un être avec toutes les caractéristiques contradictoires qu'on attribue à l'âme est difficile à admettre mais il objecte à son interlocuteur que « d'autres obscurités attendent celui qui la rejette⁸⁴ ». Lorsqu'il affirme quelque chose c'est pour résumer ce que le personnage de Diderot a dit et, immédiatement après, soulever des doutes ou montrer les difficultés impliquées par les affirmations de Diderot, au point que dans plusieurs occasions le dialogue risque d'avoir une issue sceptique. Par exemple, D'Alembert admet que l'hypothèse de la sensibilité de la matière peut être légitime, en considérant qu'elle permet d'expliquer la formation d'un être pensant à partir de présupposés matérialistes. Mais lorsque Diderot introduit l'hypothèse d'une âme spirituelle (avec une description qui met en évidence tous les problèmes) pour expliquer le passage de la matière sensible à la matière pensante. D'Alembert oppose un sec « Non » à cet « agent contradictoire dans ses attributs, un mot vide de sens, inintelligible⁸⁵ ». Ce « Non » est son refus d'admettre une âme spirituelle et risque, faute d'une réponse convaincante, de terminer le dialogue, de retomber dans le « pas plus ceci que cela » qui ouvre la *Suite de l'Entretien*, à savoir l'impossibilité initiale d'admettre une âme spirituelle sans avoir une solution alternative à disposition.

⁸³ Diderot, art. « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 143-144.

⁸⁴ Diderot, DPV, XVII, p. 90.

⁸⁵ *Ivi*, p. 99.

Diderot, alors, commence à analyser ce qu'on entend par être pensant, ce qui lui permet d'outrepasser l'impasse avec la comparaison du système nerveux à un ensemble de cordes vibrantes et sensibles. D'Alembert, à nouveau, lui oppose une difficulté :

Si cela n'est pas vrai, cela est au moins très ingénieux. Mais on serait tenté de croire que vous tombez imperceptiblement dans l'inconvénient que vous vouliez éviter [...] Vous en voulez à la distinction des deux substances⁸⁶.

Suivie d'une autre :

Et si vous y regardez de près, vous faites de l'entendement du philosophe un être distinct de l'instrument, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes et qui prononce sur leur consonance ou leur dissonance⁸⁷.

Diderot s'explique, point par point, il répond à toute la série de doutes et de difficultés mais, finalement, ne parvient pas à convaincre D'Alembert.

Nous pouvons affirmer que, plus d'une vingtaine d'années après la *Promenade du sceptique* le personnage du sceptique retourne en scène. Le personnage du mathématicien est un sceptique qui se revendique comme tel. D'Alembert personnage n'a pas manqué d'accorder un certain nombre d'affirmations diderotiennes, mais malgré cela il conclut : « Sceptique je me serai couché, sceptique je me lèverai⁸⁸ », affirme-t-il à la fin du dialogue. D'Alembert ici est représenté selon des caractéristiques qui correspondent assez au D'Alembert réel : mathématicien, co-directeur de l'*Encyclopédie*, donc savant, et aussi philosophe. Dans le premier dialogue le géomètre est un vrai interlocuteur qu'il faut convaincre, qui fournit des bonnes argumentations lorsqu'il met en doute son ami, qui est capable de mettre en place des reliefs sur les aspects les plus problématiques du matérialisme diderotien.

Mais qu'est-ce que signifie le scepticisme revendiqué par D'Alembert à la fin du dialogue ? Selon Diderot, philosophe et personnage, il n'existe aucune question sur laquelle un homme « reste avec une égale et rigoureuse mesure de raison pour et contre⁸⁹ », comme le suggère son interlocuteur « ce serait l'âne de Buridan⁹⁰ », situation possible seulement à l'égard de questions de mathématiques, voire abstraites. Dans toutes les autres questions, raisons pour ou contre ne sont jamais parfaitement égales et il est impossible que la balance « ne penche pas du côté où nous croyons le plus de

⁸⁶ *Ivi*, p. 102.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 111.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

vraisemblance⁹¹ ». Comme Leibniz qui avait défini le paradoxe de l'âne de Buridan comme une fiction des philosophes qui ne peut pas se réaliser⁹², Diderot ne conçoit pas qu'il soit possible pour les individus de se trouver dans un état de parfaite indifférence entre deux possibilités et il étend aux questions philosophiques l'argument que Leibniz réservait aux choix pratiques. Entre deux possibilités il en y a toujours une qu'on trouve plus convaincante.

Alors, l'envie de dormir manifestée par D'Alembert n'est pas seulement un choix dramaturgique, elle est liée à l'impossible posture sceptique du philosophe, ne pas choisir est pour Diderot ne pas s'intéresser, dormir éveillé⁹³, car le balancement entre les raisons opposées dont parle D'Alembert est pour Diderot son être dogmatique pour le matin et dogmatique contre le soir, selon une formule qui rappelle celle de La Mothe Le Vayer lorsqu'il dit qu'« un même homme est souvent son propre fléau et son propre antagonisme. Il approuve le matin ce qu'il condamnera le soir, & souvent plutôt, si la constitution de son tempérament le veut ainsi⁹⁴ ». Diderot suggère à D'Alembert, en modifiant la perspective pour démontrer que son scepticisme n'est pas sans issue, qu'en réalité il ne se rappelle pas la prépondérance des deux opinions entre lesquelles il a oscillé, ajoutant :

⁹¹ *Ivi*, p. 112.

⁹² « C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim ; mais, dans le fond, la question est sur l'impossible ; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre ; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle *amphidextres*, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situées des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre ; et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin. » Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1710, Paris, Flammarion, 2008, Première partie, §49, p. 258-259.

⁹³ Cf. J.-C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, OUV. cit. p. 94-95.

⁹⁴ F. La Mothe Le Vayer, *Promenade en neuf dialogues*, dans *Œuvres de François La Mothe Le Vayer*, Dresde, M. Groell, 1756-1759, Vol. IV, p. 216 ; voir aussi *Homilies académiques*, XXIV (De la diversité) Vol. III, p. 378-379 où on peut lire : « Aussi n'y-a-t-il que le Seul Sage du Portique, si nous en croions Sénèque, qui dans cette dernière position possède une égalité d'âme, qui le rende toujours semblable à lui-même ; *magnam rem puta unum hominem agere, præter sapientem autem nemo unum agit, cæteri multiformes sumus*. Les autres hommes ne se reconnoissent pas du soir au matin, pour peu qu'ils examinent sincèrement leur intérieur, *alternis Vatinii, alternis Catonem sunt*. Qui est-ce qui peut se vanter avec Socrate de rapporter de la ville chez soi le même visage la même constitution d'âme, qu'il avoit lorsqu'il est parti. Si nous voulions parler en conscience, nous souscrirons à cet autre aphorisme du même Auteur, *nemo non quotidie et consilium mutat, & votum*. »

Que cette prépondérance vous paraît trop légère pour asseoir un sentiment fixe, et que vous prenez le parti de ne plus vous occuper de sujets aussi problématiques, d'en abandonner la discussion aux autres, et de n'en pas disputer davantage⁹⁵.

Dans l'article « Doute » de l'*Encyclopédie* l'auteur, qui n'a pas été identifié, fait à peu près les mêmes observations sur le doute des pyrrhoniens :

Quoiqu'il soit d'un esprit bien fait de rejeter l'assertion dogmatique dans les questions qui ont des raisons pour & contre, & presque à égale mesure, ce serait néanmoins agir contre la raison, que de suspendre son jugement dans des choses qui brillent de la plus vive évidence ; un tel doute est impossible, il traîne après lui des conséquences funestes à la société, & ferme tous les chemins qui pourraient conduire à la vérité.

Que ce doute soit impossible, rien n'est plus évident ; car pour y parvenir il saurait avoir sur toutes sortes de matières des raisons d'un poids égal pour ou contre : or, je le demande, cela est-il possible⁹⁶ ?

La conclusion que l'auteur de cet article tire est qu'« On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir ; mais on ne peut pas le faire dire à son esprit⁹⁷ », par conséquent, les pyrrhoniens ne sont pas des philosophes mais des menteurs. Dans son œuvre, Diderot n'accuse pas son ami de mentir, mais il met en évidence l'impossibilité de se trouver dans la situation paradoxale de l'âne de Buridan. Diderot en outre se sert de l'argument classique contre le scepticisme, selon lequel il est contradictoire d'affirmer être sceptique : « Sceptique! Est-ce qu'on est sceptiques⁹⁸ ? », s'écrie en effet le philosophe. Tout l'échange qui clôt le premier dialogue est une tentative de montrer l'impossibilité du scepticisme et démontre que Diderot a pris au sérieux cette instance philosophique. La définition qu'il propose à D'Alembert de nos convictions, capable de tenir compte des difficultés soulevées par les sceptiques, montre aussi qu'il comprenait et partageait le souci antidogmatique de la philosophie sceptique : « Tenez mon ami, si vous y pensez bien, vous trouverez qu'en tout, notre véritable sentiment, n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus⁹⁹ ».

Or, D'Alembert se réclamait de la tradition cartésienne par rapport à laquelle dans ces lignes Diderot opère ici une vraie rupture. Dans le *Discours de la méthode* Descartes considérait comme une règle essentielle le fait d'accepter comme vrai seulement ce dont on ne peut pas douter :

⁹⁵ Diderot, DPV, XVI, p. 112.

⁹⁶ *Encyclopédie*, t. V, p. 87.

⁹⁷ *Ivi*, p. 88.

⁹⁸ Diderot, DPV, XVII, p. 112.

⁹⁹ Diderot, DPV, XVII, p. 113. Diderot fait sienne l'affirmation de Shaftesbury : « Qu'est-ce que l'*opinion* ? celle qui lui est habituelle. C'est l'hypothèse à laquelle il revient toujours, et non celle dont il n'est jamais sorti, que nous appellerons *son sentiment*. » DPV, I, p. 307.

alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable¹⁰⁰

Tout au contraire Diderot, dans la conclusion du première dialogue, en affirmant que "en tout" (à savoir en philosophie comme dans la vie pratique) ce que nous tenons pour vrai est en réalité ce dont nous doutons le moins, se défait du doute sceptique en élaborant une définition "faible" du vrai. L'on peut aussi dire que ce qu'on peut tenir pour vrai selon Diderot implique, en quelque sorte, un certain scepticisme, puisqu'il considère implicite le fait qu'on puisse balancer. Ainsi, contre toute tentation dogmatique, Diderot laisse une place au doute, il admet sa fonction au sein de la philosophie, il reconnaît son rôle dans la formation de nos opinions et surtout il met en évidence que toute démonstration d'une vérité n'est pas définitive mais susceptible d'être contestée, mise en crise. Le philosophe fait ici une concession au scepticisme, qui ne nous semble pas accessoire, car considérer le doute comme une oscillation naturelle de notre esprit entre deux états de stabilité relative, à savoir les croyances, et reconnaître en ce balancement une dimension structurelle de l'esprit humain, signifie admettre une anthropologie sceptique¹⁰¹. Et Diderot reconnaît cette dimension essentielle, mais il ne croit pas possible que l'individu puisse demeurer dans un état de parfaite irrésolution : il y a toujours un sentiment qui prévaut, peut-être de manière presque imperceptible, mais ce qu'il rejette c'est qu'une balance égale soit réellement possible. L'homme ne surmonte jamais de manière définitive le doute, mais il peut parvenir à l'affirmation d'une probabilité majeure d'une conjecture, d'un schéma interprétatif qui explique mieux les phénomènes.

Bien que la concession soit grande, D'Alembert reste vague à cet égard et répond de manière laconique : « Je crois que vous avez raison¹⁰² », puisqu'il est pressé de se coucher. D'Alembert se couche sceptique comme il l'a annoncé. Bien qu'il concède à Diderot sa définition à l'égard de nos opinions, il ne revient pas sur le point où la discussion qui a précédé est restée en suspens pour exprimer sa position. La paresse du sceptique l'emporte sur les bonnes raisons de Diderot, l'excès de doute conduit au sommeil.

¹⁰⁰ R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Garnier, 1963, p.602.

¹⁰¹ Cf. S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p. 33.

¹⁰² Diderot, DPV, XVII, p. 113.

8.3.2 Outrepasser le scepticisme en rêvant

Le premier dialogue est un échange très agréable pour le lecteur qui se présente sous forme de dialogue traditionnel et presque pédagogique. Il permet à Diderot, malgré les doutes, d'établir l'unité de la nature et de démontrer à son lecteur la cohérence de son monisme ontologique et la vraisemblance du matérialisme. Les raisons données par le personnage de Diderot sont plus solides que les objections du géomètre, mais s'il reste sur le plan de l'abstraction il risque de ne pas pouvoir convaincre un sceptique tel que D'Alembert. D'autre part, Diderot ne peut pas démontrer son interprétation de la nature : il s'agit d'une conjecture vraisemblable, une explication qui permet d'expliquer beaucoup de phénomènes, mais le matérialisme diderotien ne se présente jamais comme un système dont, une fois acceptées les prémisses, on peut déduire nécessairement toutes les conséquences. Pour cette raison, le personnage de D'Alembert reste sceptique et le sommeil qui clôt *La Suite d'un entretien* assume une connotation négative.

Dans les *Pensées philosophiques* Diderot accusait les dogmatiques de se précipiter pour prendre parti, il leur manquait selon le philosophe la patience nécessaire pour un examen attentif des raisons et des preuves qui devraient nous déterminer à accueillir une quelconque position philosophique, scientifique, théologique, etc. Diderot avait attribué cette hâte à un manque de patience, à un esprit bouillant et à la difficulté de tout soumettre au crible minutieux d'un scepticisme préalable : « l'ignorance et l'incuriosité sont deux oreillers fort doux ; mais pour les trouver tels, il faut avoir *la tête aussi bien faite que Montaigne*¹⁰³ ». Aussi, dans l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » de l'*Encyclopédie* le sommeil est désigné comme l'unique alternative face aux sophismes des idéalistes, puisqu'il est impossible de trouver des arguments pour les démentir et, en même temps, pour Diderot l'idéalisme est une position insoutenable, il conclut donc que c'est mieux de dormir et de digérer¹⁰⁴. Dans ce cas, la digestion et le sommeil symbolisent les activités du bon philosophe qui poursuit son travail sans gaspiller son temps à rechercher une réponse à des questions que Diderot, comme les autres philosophes des Lumières, considérait être des subtilités métaphysiques. La situation du dialogue entre Diderot et D'Alembert, au contraire, nous montre quelqu'un qui a analysé les raisons mais ne prend pas parti et qui est désintéressé des conséquences de cette suspension de son jugement convaincu qu'il ne peut rien

¹⁰³ Diderot, DPV, II, Pensée XXVII, p. 33.

¹⁰⁴ Cf. Diderot, art. « Philosophie Pyrrhonienne ou Sceptique », DPV, VIII, p. 160.

changer¹⁰⁵. Il s'agit d'une modestie de la raison qui, face à l'impossibilité de connaître toute la vérité, renonce aussi à l'effort d'essayer de l'expliquer vraisemblablement. D'Alembert avait affirmé que l'univers, embrassé par un unique point de vue dans son entier, n'aurait été « qu'un fait unique & une grande vérité¹⁰⁶ », perspective impossible pour l'homme qui ne peut atteindre qu'un savoir partiel et transitoire. Ainsi, Diderot à travers D'Alembert exprime ses propres inquiétudes envers un matérialisme systématique qui prétendrait pouvoir donner des explications définitives d'une réalité en continuelle évolution que l'homme connaît avec des capacités forcément limitées. Cette anxiété avait déjà émergé à la fin du discours de Saunderson dans la *Lettre sur les aveugles* et aussi dans la pensée LVIII.1 des *Pensées sur l'interprétation de la nature* ; elle traverse l'œuvre de Diderot, qui fait de D'Alembert le porte-parole de cette inquiétude : « O vanité de nos pensées ! ô pauvreté de la gloire et de nos travaux ! ô misère, ô petitesse de nos vues ! Il n'y a rien de solide, que de boire, manger, vivre, aimer et dormir¹⁰⁷ ... » Face au désordre, au continuel changement de la nature, face à notre impossibilité de connaître toutes les liaisons de la grande chaîne de l'être le sceptique désespère, suspend son jugement, fait époque.

Nous pouvons interpréter le sommeil de D'Alembert comme une métaphore de l'époque sceptique. Cependant Diderot ne consent pas à cet accablement provoqué par la conscience de nos limites et par la dimension de nos doutes. Si D'Alembert en tant que sceptique ne peut pas être convaincu du vraisemblable de l'explication matérialiste donnée par Diderot, il pourra le ressentir : là où la raison n'a plus de pouvoir le philosophe choisit de faire « sentir » son matérialisme, d'abandonner son personnage à l'imagination. Diderot, en tant que philosophe, considère décisifs les arguments qui soutiennent son matérialisme, bien qu'il soit conscient de leur statut hypothétique. Cependant, en bon lecteur de Montaigne il connaît bien le pouvoir décisif de l'imagination : elle peut arriver là où le raisonnement n'a pas prise. Le rôle du deuxième dialogue, ainsi, est celui d'une pratique du discours qui n'utilise pas les ressources de l'imagination pour diriger son lecteur vers la vérité, mais pour l'orienter vers le discours qu'il considère le plus probable et le plus capable de rendre compte des phénomènes : le matérialisme. Si l'on définit comme sceptique « le discours qui met en œuvre une imagination raffinée au service du vivant qui cherche son ordre, c'est-à-dire son

¹⁰⁵ « Et que voulez-vous qu'il en arrive ? Mais qu'est-ce que cela me fait ? qu'il en arrive ce qui pourra. Je veux dormir. Bonsoir. » Diderot, DPV, XVII, p. 113.

¹⁰⁶ D'Alembert, *Discours préliminaire* dans *Encyclopédie*, cit. vol. I, p. IX.

¹⁰⁷ Diderot, DPV, XVII, p. 129

aisance¹⁰⁸ », il nous semble possible d'appliquer cette définition aussi au discours diderotien, dans la forme qu'il assume dans *Le Rêve de D'Alembert*. En ce sens il serait très proche du discours développé par Montaigne dans *Les Essais*.

Pareillement, Diderot prend au sérieux l'instance sceptique, au point qu'elle traverse toute son œuvre sous forme de personnage ou de position à critiquer. Néanmoins, il ne se limite pas à laisser le personnage sceptique dans son silence, il s'approprie des moyens du scepticisme moderne, qui fait de la pratique et de l'imagination des voies opportunément parcourues. Le sceptique lui-même peut les parcourir pour parvenir à assumer des positions qui ont le statut de la probabilité ou de la croyance, mais qui selon Diderot sont moins contradictoires que l'irrésolution.

Montaigne dans *Les Essais* avait insisté à plusieurs reprises sur le pouvoir de l'imagination et lui avait dédié un chapitre entier, le XXI du premier livre, dans lequel, parmi d'autres considérations, il avait souligné que parfois le remède pour corriger une fantaisie qui nous afflige est celui de suivre une autre fantaisie¹⁰⁹. Le pouvoir de l'imagination, en effet, peut outrepasser notre volonté, mais aussi notre entendement : l'imagination, argumentait Montaigne, peut arriver à affecter notre corps jusqu'à la maladie et la mort. Bien qu'elle n'agisse pas sur tous les esprits avec la même puissance, la fantaisie est néanmoins douée d'une prise sur les esprits qui rend difficile d'y résister¹¹⁰. Diderot est aussi conscient du pouvoir de l'imagination et surtout de la liberté dont cette faculté jouit pendant le sommeil, puisque c'est un état pendant lequel l'homme est libre des contraintes de la raison et l'imagination peut alors se déployer sans que l'on puisse lui échapper ni lui opposer aucune résistance. Pour ces raisons, Diderot fait penser D'Alembert en rêve, de façon à ce que le philosophe puisse dépasser le balancement des pours et des contres ; liberté de la pensée qui dans le rêve transforme le discours de D'Alembert en une vision vraie et qui lui est propre. Comme Mangogul dans son rêve, D'Alembert se libère des contraintes, des préjugés et de sa répugnance à admettre toutes les conséquences du matérialisme diderotien. Ainsi, le sommeil permet à la pensée de D'Alembert d'essayer les nouvelles possibilités d'interprétation de la vie et de la nature que cette perspective offre. Le rêve « a le pouvoir de stimuler les activités latentes de l'esprit, de faire concevoir ou découvrir ce que les contraintes de l'état de

¹⁰⁸ F. Brahmani, *Le travail du sceptique. Montaigne, Bayle, Hume*, ouvr. cit. p. 71.

¹⁰⁹ Cf. M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XXI, ouvr. cit., p. 100.

¹¹⁰ « Et mon art est celui de lui échapper, non pas de luy résister », *Ivi*, p. 97.

veille nous cachaient, de faire émerger les rapports éloignés¹¹¹ », D'Alembert nous en offre un exemple.

Le choix de Diderot de faire rêver D'Alembert pour exprimer une série hardie de thèses, alors, n'est pas seulement prudentiel, mais c'est aussi une manière d'utiliser un moyen sceptique contre le sceptique lui-même. Dans la fiction c'est la pensée en rêve du sceptique qui lui offre le démenti, c'est D'Alembert rêvant qui accueille ce que D'Alembert éveillé avait laissé en suspens.

En effet, ce sont les sceptiques qui affirment la difficulté de distinguer la veille du sommeil et, en particulier, Montaigne avait insisté sur l'influence des songes sur la veille. Donc, le fait que D'Alembert, dans le dialogue accueille les hypothèses de Diderot, ne signifie point qu'il relègue ses affirmations sur un plan de pure fantaisie. Ce que Montaigne écrivait dans *Les Essais* permet d'éclaircir le choix de Diderot de se servir du rêve et les explications sur l'influence du rêve sur la veille que Mlle de Lespinasse et Bordeu donnent :

Ceux qui ont apparié nostre vie à un songe, ont eu de la raison, à l'avanture plus qu'ils ne pensoient. Quand nous songeons, nostre ame vit, agit, exerce toutes ses facultez, ne plus ne moins que quand elle veille ; mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes que la differance y soit comme de la nuit à une clarté vifve : ouy, comme de la nuit à l'ombre : là elle dort, icy elle sommeille, plus et moins. Ce sont tousjours tenebres, et tenebres Cymmeriennes.

Nous veillons dormans, et veillans dormons. Je ne vois pas si clair dans le sommeil ; mais, quand au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encores le sommeil en sa profondeur endort par fois les songes. Mais nostre veiller n'est jamais si esveillé qu'il purge et dissipe bien à point les resveries, qui sont les songes des veillans, et pire que songes.

Nostre raison et nostre ame, recevant les fantaisies et opinions qui luy naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu'elle faict celles du jour, pourquoy mettons nous en doute si nostre penser, nostre agir n'est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir¹¹² ?

Dans ces lignes Montaigne renverse la question du sommeil et de la veille, puisqu'il montre que notre jugement n'est pas moins borné ou plus clair pendant notre état de veille que pendant le rêve : il nous arrive fréquemment de n'être pas en mesure de fournir les raisons qui nous ont conduit à accomplir certaines actions et, au contraire, l'excès de raisonnement empêche parfois d'agir pour le meilleur car on ne parvient pas à discerner un choix. Diderot utilise le même renversement pour son personnage de D'Alembert, qui reste dans la position contradictoire de suspension du jugement durant la discussion avec Diderot, mais qui exprime dans l'état de songe un matérialisme dont

¹¹¹ J. Chouillet, *Diderot poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984, p. 48.

¹¹² M. de Montaigne, *Les Essais*, L. II, §XII, ouvr. cit. p. 596.

tous les détails sont confirmés et justifiés par le médecin Bordeu qui éclaire les passages que Mlle de Lespinasse considère obscurs. D'Alembert « veille dormant, et veillant dort », pour le dire comme Montaigne, ou comme observe le personnage de Bordeu, le discours qui d'emblée avait l'air d'un délire¹¹³ était en réalité non seulement « une assez belle excursion », mais aussi « de la philosophie bien haute ; systématique dans ce moment¹¹⁴ ».

Diderot semble jouer avec la question du rêve du sceptique, premièrement parce que, comme nous rappelle le quatrième trope sceptique, notre état influence nos jugements, la maladie et le sommeil par exemple influencent « d'un homme à un autre dans le même moment, & d'un homme à lui même en différents moments¹¹⁵ ». Deuxièmement, parce qu'il trouve une voie qui lui permet de rendre évident ce que la science de son temps n'osait pas admettre : pour rigoureuse que la science soit, ses explications philosophiques sur l'univers et la vie considérés dans leur ensemble sont des visions, des conjectures. D'Alembert est sceptique mais il est aussi géomètre, pourrait-il accepter une telle vision de la science et de l'univers ? C'est difficile à croire et Diderot en était conscient quand il écrivait à Sophie Volland que son dialogue était de « la plus haute extravagance¹¹⁶ ». Le personnage de D'Alembert du deuxième dialogue, fiévreux et assoupi, dévient prophétique, il déploie une vision qui est une *interprétation* vraisemblable, bien que conjecturale, comme celle de Saunderson. En outre, comme Diderot l'avait expliqué dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* elle pourrait être fructueuse pour les nouvelles découvertes qu'elle peut apporter. Comme le disait Montaigne au sujet de la fable de Démocrite et de la figue à la saveur de miel : « Et volontiers ne faillit de trouver quelque raison vraie à un effet faux et supposé¹¹⁷ », il s'agit de la même morale de la fable du trésor caché raconté dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*.

Ce que le *Rêve* et les *Pensées sur l'interprétation de la nature* mettent en évidence c'est qu'on a seulement des connaissances partielles des phénomènes, qui ne sont pas suffisantes (et elles ne le seront probablement jamais) pour constituer une compréhension complète du monde. Pour revenir à la métaphore géographique de la

¹¹³ Mlle de Lespinasse décrit le discours fait par D'Alembert pendant son sommeil agité ainsi : « cela avait tout l'air du délire. C'était, en commençant, un galimatias de cordes vibrantes et de fibres sensibles. Cela m'a paru si fou que, résolue de ne pas quitter de la nuit et ne sachant que faire, j'ai approché une petite table du pied de son lit, et je me suis mise à écrire tout ce que j'ai pu attraper de sa rêvasserie ». DPV, XVII, p. 116.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 140.

¹¹⁵ Diderot, art. « Pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 142.

¹¹⁶ Diderot, Lettre du 31 août 1769, dans CORR., IX, p.126.

¹¹⁷ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. II, §XII, ouvr. cit., p. 511.

campagne éclairée par la lumière, elle ne sera jamais ensoleillée dans chaque coin. Pourtant, ce que le philosophe peut faire, c'est rassembler les matériaux avec cohérence et systématisme, non pour construire un système destiné à s'écrouler, mais pour avoir une vision d'ensemble des phénomènes qui puisse conduire à de nouvelles découvertes, une interprétation comme le disait Bacon.

8.3.3 Veille, sommeil, maladie : qu'en est-il du sujet ?

Dans le premier dialogue D'Alembert a discuté avec Diderot à propos de la question de la sensibilité de la matière et ne s'est pas laissé convaincre. Une fois à la maison il ne se sent pas bien, il se couche et il passe une nuit agitée. Mlle de Lespinasse s'assied à côté de lui et écrit ce que le philosophe rêvant dit à haute voix :

Un point vivant... Non, je me trompe. Rien d'abord, puis un point vivant... À ce point vivant, il s'en applique un autre, encore un autre ; et par ces applications successives, il résulte un être un ; car je suis bien un ; je ne saurais douter... (En disant cela, il se tâtait partout)... Mais comment cette unité s'est-elle faite ? [...] Tenez, Philosophe, je vois bien un agrégat, un tissu de petit êtres sensibles ; mais un animal!... un tout!... un système un, lui, ayant conscience de son unité! je ne le vois pas... non je ne le vois pas...¹¹⁸

Toutes ces questions sont vouées à clarifier un point essentiel : le passage de la sensibilité à l'intelligence, d'une multiplicité organisée à une unité. Le deuxième dialogue vise à expliquer ce point aussi délicat du matérialisme diderotien. La difficulté surgit du fait qu'accueillir les prémisses matérialistes n'est pas suffisant pour parvenir à comprendre ce passage, parce qu'ici est en question l'esprit humain. Diderot se trouve face à la nécessité d'expliquer ce que devient la conscience de soi, si quelque chose comme un soi existait, et comment la définir d'un point de vue matérialiste.

À ce propos, il faut se rappeler que tout au début du premier dialogue Diderot avait exclu, à travers les mots de D'Alembert, la discussion sur l'âme. En outre, D'Alembert s'était couché sceptique parce qu'il ne comprenait pas le passage de la sensibilité à l'intelligence ; en même temps il ne pouvait pas admettre « un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace ; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue ; qui est tout entier sur chaque partie de cette étendue¹¹⁹ » et ainsi de suite. Bref, le concept d'âme était trop obscur et embrouillé pour être pris en considération comme principe fondateur de l'individu. Dans le dialogue le personnage exprime les mêmes perplexités que celles qu'on trouve dans les *Éléments de*

¹¹⁸ Diderot, DPV, XVII, p. 117.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 89.

philosophie, bien que dans son œuvre D'Alembert, avec une position presque fidéiste, déclarait que la foi peut résoudre ce que la raison n'explique pas, affirmation dont on ne trouve plus de trace dans le dialogue de Diderot :

la foi est indispensable dans la plupart de ces questions métaphysiques, non pour nous éclairer, mais pour nous décider entièrement : la raison allume le flambeau ; c'est à la foi à le recevoir d'elle, à l'entretenir et à empêcher l'erreur de souffler dessus. Combien de vérités sur lesquelles nous ne pouvons prononcer définitivement qu'avec ce secours¹²⁰ ?

Le problème du sujet surgit du fait que dans une perspective empiriste la connaissance vient de l'expérience, il faut donc une impression pour produire une idée réelle et, comme l'observait le sceptique Hume, le moi ou la personne n'est pas une impression :

le moi, ou personne, ce n'est pas une impression particulière, mais c'est ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable¹²¹.

La conclusion de Hume était que le moi n'existe pas, que nous ne sommes qu'une collection de différentes perceptions qui se succèdent et que ce qu'on appelle « esprit » peut être comparé à un théâtre dans lequel les perceptions « font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une infinie variété de positions et de situations¹²² ». Toutefois, Hume nous met en garde de la métaphore même : si le théâtre était un lieu et si les choses se suivaient sur la scène, l'esprit ne pourrait pas être identifié à ce lieu, puisqu'il y a seulement une succession d'impressions, « il n'y a pas en lui à proprement parler de *simplicité* à un moment donné, ni d'*identité* à différents moments¹²³ ». Nous sommes face à la dissolution du sujet pensant, à savoir de la conscience, comme fondement de notre savoir telle que Descartes l'avait conçue.

Diderot procède aussi à une critique radicale de la conception cartésienne du sujet et, dans les trois dialogues qui composent *Le Rêve de D'Alembert*, il montre l'incompatibilité entre le matérialisme et l'idée d'un sujet conçu comme constant et comme principe indépendant du corps. Concernant ce problème, dans le dialogue, il s'approche d'une conception humienne du moi, mais à la différence du philosophe

¹²⁰ D'Alembert, *Éléments de philosophie*, ouvr. cit. p. 204.

¹²¹ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion, 1995 [trad. P. Baranger et P. Saltel], Livre I, 6, p. 343.

¹²² *Ivi*, p. 344.

¹²³ *Ibidem*.

anglais il ne s'arrête pas à une forme de scepticisme. La réflexion de Diderot aboutit plutôt à une conception multiple du moi.

Dans l'article « Inséparable » Diderot avait observé que par nature il n'y a rien d'inséparable dans le sujet :

si l'on prétend de prouver le contraire par les qualités essentielles du sujet, on verra qu'elles n'en sont pas inséparables que parce qu'elles sont le sujet même. Les formes sont inséparables de la matière, parce que c'est la matière modifiée ; la pensée de l'esprit, parce que c'est l'être pensant ; le sentiment de l'être sensible, parce que c'est l'être sentant ; l'espace ou l'étendue de l'être qui la constitue, parce que c'est l'être étendu ; le temps ou la durée de l'être qui est, parce que c'est l'être durant ou existant. On s'embarrasse dans les difficultés qui n'ont point de fin, parce qu'on transforme en êtres réels des abstractions pures, & qu'on prend pour des choses les images qu'on en a¹²⁴.

De cette réflexion émerge l'impossibilité de concevoir le sujet composé, tel que Descartes le supposait, car la séparation mise en place par ce dernier entre la *res extensa* et la *res cogitans* est le fruit d'une abstraction : on est face à la dissociation du sujet en deux parties distinctes, la pensée et le corps, à la distinction parmi les éléments qui composent le sujet et le sujet lui-même. Diderot refuse le dualisme cartésien¹²⁵, il le considère comme illusoire et dogmatique, il fait valoir contre Descartes la position de Hobbes « je pense, donc la matière peut penser¹²⁶ » ou encore « Je sens, je pense, je juge, donc une portion de matière organisée comme moi peut sentir, penser et juger¹²⁷ ». Jugé à l'intérieur d'une perspective matérialiste, Descartes propose un faux-syllogisme, il prétend déduire l'existence de quelque chose qui pense et est séparé du corps à partir du fait de la pensée ; mais, au contraire, bien que le fait de la pensée soit une certitude, du point de vue matérialiste, de ce fait on peut déduire que le corps, c'est-à-dire la matière, peut penser.

Bien qu'il se place du côté de Hobbes, Diderot est conscient que pour ce dernier le sujet de la pensée ne se présente jamais à nous sous une forme corporelle, donc la question du sujet, de ce « je » qui dit « je pense » reste ouverte. Dans une perspective matérialiste, la pensée ne peut pas être distincte de l'être pensant et l'être pensant de ce qui le compose, par conséquent il faudra expliquer comment cet « agrégat », ce « tissu

¹²⁴ Diderot, DPV, VII, p. 530-531.

¹²⁵ Il écrivait à propos de cette question dans les *Éléments de physiologie* : « Un habile homme a commencé son ouvrage par ces mots. "L'homme, comme tout animal est composé de deux substances distinctes, l'Âme et le Corps : si quelqu'un nie cette proposition, ce n'est pas pour lui, que j'écris." J'ai pensé fermer le livre, car si j'admets une fois ces deux substances distinctes, l'auteur n'a plus rien à m'apprendre. Celle qu'il appelle âme, il ne sait ce que c'est, moins encore [comment elles sont unies, et pas plus] comment elles agissent l'une sur l'autre » DPV, XVII, p. 330-331.

¹²⁶ Diderot, art. « Hobbisme », DPV, VII, p. 382.

¹²⁷ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, p. 525.

de petit êtres sensibles » que dans son rêve D'Alembert arrivait à concevoir comme un ensemble, puisse constituer un système ayant conscience de son unité. Il restera à voir si cette unité qui a conscience d'elle-même peut être considérée comme sujet et si la succession des impressions dont nous sommes conscients constitue cette impression qui doit demeurer invariablement la même durant le cours entier de notre vie, à savoir un « moi ».

Dans le premier dialogue Diderot avait exposé à D'Alembert¹²⁸ qu'il est possible d'expliquer l'existence d'un individu à partir de causes matérielles, les molécules éparses qui devaient former les premiers rudiments du géomètre, et physiques, la circulation de ces molécules avec le sang, et de là à la fécondation et à la génération d'un individu avec un esprit et capable de conscience de soi. L'argument visait à quitter « une problématique de l'essence (qu'est-ce que cet être merveilleux?) pour une problématique de l'état (comment passe-t-on d'un état à l'autre¹²⁹ ?) ». L'argument ne parvient pas à donner une réponse convaincante du passage de la sensibilité à la pensée, en outre Diderot ne parvient pas encore à éclaircir la question du sujet, dont découle la nécessité du développement dans le deuxième dialogue.

L'argument *ad hominem* n'est pas important seulement comme prémisse du développement ultérieur, car, avec ce choix, Diderot oppose à la raison abstraite et dépersonnalisée du géomètre un argument qu'il n'utilise pas pour sa capacité de convaincre, mais pour mettre en place un changement de perspective. Dans un mouvement unique Diderot déplace la discussion sur le plan du singulier et il montre la nécessité de remettre en discussion ce qu'on entend lorsqu'on parle d'individus et de conscience de soi. Il s'agit d'une torsion sceptique utilisée contre le sceptique qu'est D'Alembert, c'est un décalage que Diderot utilisera à grande échelle dans le dialogue, dans lequel il mettra en scène un D'Alembert rêvant. En effet, l'argument *ad hominem* avait provoqué une réaction de protestation de la part de D'Alembert, résistance qui se reflète dans les paroles prononcées en rêvant dans l'instant où il affirme ne pas pouvoir douter d'être un et, nous informe Mlle de Lespinasse qu'en disant cela, « le philosophe se tâtait partout » presque à vouloir en fournir une épreuve.

Il semble qu'avec cette fiction Diderot veut, pour ainsi dire, faire passer son discours à travers la personne du célèbre géomètre, par son corps, par les évolutions de sa pensée dans différents états et dans différents moments. D'une certaine façon la manière de procéder est proche de celle que Montaigne avait adopté dans *Les Essais*, à

¹²⁸ Diderot, DPV, XVII, p. 95.

¹²⁹ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 206.

savoir de passer de la question de savoir ce qu'est l'homme à celle de savoir ce que c'est « soi-même » : ce que le philosophe de Bordeaux avait fait par « soi-même »¹³⁰, Diderot l'applique au personnage de D'Alembert. Dans le dialogue, en effet, il fait vivre au sceptique, qui prétend raisonner en abstrait, la singularité de sa perspective individuelle. Dans les deux différents états que le personnage doit expérimenter dans la fiction, Diderot nous montre le changement que son discours subit. Ce mouvement du personnage de D'Alembert consent à Diderot de faire un exemple de ce qui est en question, c'est-à-dire que la question du sujet et de la conscience de soi est traitée soit par les argumentations soit par les vicissitudes du personnage. Ainsi ce n'est pas seulement un dialogue de confrontation entre les argumentations, mais de changement des conditions du sujet : D'Alembert pendant sa veille, en pleine santé, n'arrive pas à accepter le passage de la sensibilité à la pensée de la matière, il accorde quelque chose à Diderot, mais il n'en tire pas toutes les conséquences. Toutefois, lorsqu'il est fiévreux et rêvant il arrive à comprendre ce qu'il refusait dans le premier dialogue ce qui démontre que notre condition influence nos jugements. Cette condition subit normalement des variations plus nuancées que le brusque passage présenté dans les dialogues et l'on ne s'en aperçoit pas, c'est exactement pour mettre en évidence ce qui reste inaperçu que Diderot a choisi de nous montrer D'Alembert qui délire pendant un accès de fièvre, parce que, comme il l'avait fait avec l'aveugle et les sourds et muets, l'exception, le monstre, la singularité nous permettent de comprendre la norme avec la mise en évidence des caractéristiques ou des procès habituellement peu marqués. Dans ce cas, le passage d'un état à l'autre du grand géomètre, accompagné par un changement d'opinion montre ce que Diderot affirme dans la *Réfutation d'Helvétius* : « C'est qu'il est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin¹³¹ ». Comme il va le montrer et le démontrer dans la suite du dialogue, notre conformation, notre organisation, la raison réside dans le fait que notre état et notre éducation influencent nos jugements sur les choses et en même temps en constituent les bases desquelles, pour le philosophe, on ne peut pas s'abstraire. Dans ce constat, le matérialisme et le scepticisme sont très proches,

¹³⁰ « Montaigne a remplacé la question de savoir ce que c'est l'homme par cette autre plus précise : que sont les hommes ? Mais il n'en reste pas là, se fait plus précis encore : que suis-je ? Le chemin plus sûr pour aller à la réalité humaine, d'autant plus authentique qu'elle est plus individuelle, passe par la personne telle qu'elle est. C'est l'observation de soi qui renseigne mieux sur la contexture de l'être humain. Information limitée, sans doute, puisqu'elle ne s'étend qu'au Moi. Mais cette limitation même approfondit la vue qu'elle prend de la nature humaine, directement saisie sur le cas particulier, donc réel ». H. Friedrich, *Montaigne*, ouvr. cit., p. 220.

¹³¹ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, ouvr. cit. p. 555.

puisque dans les deux perspectives la différence qui caractérise chaque personne détermine sa manière de sentir et de raisonner :

J'accorde que l'homme combine des idées, ainsi que le poisson nage et l'oiseau vole ; mais chaque homme est entraîné par son organisation, son caractère, son tempérament, son aptitude naturelle à combiner telles idées plutôt que telles ou telles autres. Le hasard et plus encore les besoins de la vie disposent de nous à leur gré¹³²

Réfléchir sur la différente organisation de chacun permet d'une part de développer le discours matérialiste de Diderot sur l'organisation de l'être humain, mais d'autre part, une fois qu'à ce discours on raccorde la perspective du continuel changement auquel sont susceptibles les êtres, se présente à nouveau le risque d'une issue sceptique dans la définition du moi.

Qu'en est-il du géomètre sceptique qui discute avec Diderot lorsque D'Alembert se couche et raisonne en rêve ? Qu'en est-il de ce qu'on appelle « identité » dans ce changement ? Diderot met l'interrogation dans la bouche de D'Alembert :

Docteur encore un mot, et je vous envoie à votre patient. À travers toutes les vicissitudes que je subis dans le cours de ma durée, n'ayant peut-être pas à présent une des molécules que j'apportai en naissant, comment suis-je resté moi pour les autres et pour moi¹³³ ?

Bordeu a recours à la métaphore de l'essaim d'abeilles qui forme une longue grappe, laquelle peut être considérée comme un être composé mais unique, en somme un individu ou un animal, pour expliquer à Mlle de Lespinasse la constitution plurielle de cette unité qu'on appelle notre corps, ou plus exactement le corps que nous sommes. Les deux poursuivent avec le développement de la métaphore : ils imaginent amollir les pattes par lesquelles les abeilles se tiennent et ainsi de les rendre continues alors qu'auparavant elles étaient contiguës, de cette manière, si l'on substitue les organes aux abeilles, il est possible de concevoir que l'homme est composé d'une multitude de parties.

Le recours à la métaphore permet au philosophe d'éclaircir ce qu'il entend par « individu », un être composé de différentes parties organisées. Cette définition toutefois ne nous donne aucune définition ni aucune explication de ce qu'on appelle « moi » ou « sujet ». Tout au contraire, l'identité à laquelle on se réfère quand il parle de « moi » se révèle déconstruite, car le problème inhérent à la question du sujet est le passage d'un tout organisé à l'identité de ce tout. Cela peut expliquer le recours à une

¹³² *Ivi*, p. 540.

¹³³ Diderot, DPV, XVII, p. 163.

deuxième métaphore : celle de l'araignée au centre de la toile. La métaphore de l'araignée¹³⁴ est une image qui vise à donner une idée de l'organisation du système nerveux, dont les brins de la toile représentent les faisceaux qui se développent tout au long de notre corps et le cerveau, vers lequel tous convergent, serait représenté par le petit insecte.

Au moment où Mlle de Lespinasse est sur le point de réfléchir sur l'araignée comme image de l'individu, D'Alembert a un sursaut et recommence à parler. Effet dramatique sans doute, mais si le philosophe interrompt l'exposition, l'effet est celui de mettre en suspens le développement de la métaphore¹³⁵. Dans le passage en question la mise en suspens de l'élaboration de la métaphore est relative à l'exposition d'instruments critiques qui visent à éviter toute forme de réductionnisme : en effet Diderot veut éviter qu'on imagine l'araignée au centre de la toile comme siège unique de la sensibilité et de la pensée.

Mlle de Lespinasse, en effet, est interrompue par une série d'interrogatives sur la question du sujet :

Pourquoi suis-je tel ? c'est qu'il a fallu que je fusse tel... Ici, oui, mais ailleurs ? au pôle ? mais sous la ligne ? mais dans Saturne ? [...] Et si tout est en flux en général, comme le spectacle de l'univers me le montre partout, que ne produiront point ici et ailleurs la durée et les vicissitudes de quelque millions de siècles¹³⁶ ?

Somme toute, le sujet est tel parce qu'il est partie d'un tout et en tant que partie il est déterminé par les éléments avec lesquels il est en relation. Il n'y a pas de moi qui serait indépendant des circonstances, de sa conformation et de l'interrelation entre les parties qui le composent et le milieu extérieur. L'identité d'espèce n'existe pas non plus sous forme invariable, l'être humain ne sera pas le même dans une perspective temporelle à très long terme. Parler de l'homme est une abstraction nécessaire pour s'entendre, mais il ne faut pas déduire de cette abstraction l'existence de quelque chose comme une « essence de l'homme » et cela vaut tout autant pour le sujet. Il faut déplacer le point de vue sur la question.

Hume avait aussi mis en place un changement de perspective pour affronter la question du sujet, en observant que les idées d'identité et de succession d'objets reliés

¹³⁴ Sur la métaphore de l'araignée voir P. Rossi, *I ragni e le formiche : un'apologia della storia della scienza*, Bologna, Il Mulino, 1986.

¹³⁵ « Tout le dialogue est construit comme une série d'étapes, souci méthodique de mettre en évidence l'enchaînement logique sur lequel se fonde son discours et qui est garantie de sa rationalité, malgré cela Diderot utilise sans cesse des instruments qui mettent en suspens le discours, qui le développent dans une direction secondaire ou autre. » Cf. J. Starobinski, « Le philosophe, le géomètre, l'hybride », dans *Diderot, un diable de ramage*, cit. p. 256.

¹³⁶ Diderot, DPV, XVII, p. 135-136.

sont deux concepts différents, mais que nous avons l'habitude de confondre entre eux. Il nous permet de considérer autrement le jugement immédiat et ordinaire que nous sommes portés à donner sur les phénomènes :

L'acte de l'imagination par lequel nous considérons l'objet ininterrompu et invariable, et celui par lequel nous réfléchissons à une suite d'objets reliés produisent presque la même impression, et il le second ne demande pas un effort de pensée beaucoup plus important que le premier. Cette relation facilite la transition de l'esprit d'un objet à l'autre et la rend aussi aisée que s'il contemplait un objet continu. *Cette ressemblance est la cause de la confusion et de l'erreur et elle fait que nous substituons la notion d'identité à celle d'objets reliés.* Même si, à un instant donné, nous pouvons considérer la succession corrélatrice comme changeante et discontinue, nous ne manquerons pas de lui attribuer, l'instant d'après, une identité parfaite et de la considérer comme invariable et ininterrompue¹³⁷.

Le raisonnement de Diderot exprimé dans le dialogue utilise la même stratégie que celle du sceptique anglais : il nous montre que ce qu'on considère comme identique dans le temps, des espèces aux individus, sont au contraire des réalités en continuelle évolution. Le discours de D'Alembert est au fond un déplacement du regard, il nous pousse à considérer la question de l'identité à un niveau microscopique : « y-a-t-il un atome en nature rigoureusement semblable à un autre atome¹³⁸ » ?

Par la suite, il nous demande d'assumer une perspective macroscopique dans laquelle l'unique grand individu est le tout :

Dans ce tout, comme dans une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie que vous appellerez telle ou telle : mais quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile...¹³⁹

Il l'avait énoncé, c'est le sophisme de l'éphémère de Fontenelle. La lenteur du changement et la ressemblance entre les états successifs rendent plus forte cette illusion ; de cela s'ensuit l'évocation du sophisme de l'éphémère et la nécessité de considérer une perspective temporelle de millions de siècles. Les essences et les individus, que D'Alembert nous invite à « laisser-là », sont des concepts qui ne nous aident pas à répondre à nos questions (ou, qui pire est, qui nous conduisent à formuler de mauvaises questions) ; il est possible d'assumer une autre perspective et d'interpréter autrement les phénomènes.

Alors, pour définir l'homme, Mlle de Lespinasse pourra bien utiliser la métaphore de l'araignée, mais avec circonspection et sans la figer, parce que, comme

¹³⁷ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, ouvr. cit., p. 345, nous soulignons.

¹³⁸ Diderot, DPV, XVII, p. 138.

¹³⁹ *Ivi*, p. 139.

observe Bordeu : « les organes produisent les besoins, et réciproquement les besoins produisent les organes¹⁴⁰ ». Cela signifie que ce que nous sommes dépend de l'interdépendance et de l'organisation de nos organes, mais aussi de l'interaction avec le monde, car non seulement l'individu est un réseau de molécules et de parties, mais il est aussi partie d'une plus vaste chaîne. Après le discours dans lequel D'Alembert a dépassé le concept d'espèce, en outre, le philosophe dépasse aussi celui d'être humain. Cela signifie qu'il expose l'hypothèse selon laquelle l'homme pourrait être seulement une étape de l'évolution continue des vivants.

Diderot avait observé dans l'article « Âme » de l'*Encyclopédie* que nous avons des évidences de la dépendance mutuelle entre le corps et ce qui pense dans l'homme, mais les détails de cette influence réciproque nous sont absolument inconnus¹⁴¹. C'est une question essentielle car Diderot utilisera encore la métaphore de l'araignée dans les *Éléments de physiologie*, mais ce moment de suspension ou de diversion dans le dialogue semble choisi pour rendre plus souple la métaphore. Diderot joue avec l'altération de la conformation physique qui peut dériver du continuel changement des êtres : le penseur, affirme Bordeu, pourrait se réduire à une tête. Si l'on réfléchit sur ce paradoxe, avec lequel Diderot s'est amusé à plusieurs occasions, la pensée abstraite de la philosophie rationnelle autant que la pensée sceptique, qui représente l'usage extrême et aberrant de ses principes, peuvent être considérées comme des pensées sans corps. Le paradoxe de l'âne de Buridan que le philosophe cite dans le premier dialogue est un exemple d'une raison qui se développe sans tenir compte du fait que la réflexion se développe toujours dans une situation, de la même manière qu'il n'y a aucune circonstance qui présente les mêmes avantages en faveur ou contre un certain choix, par conséquent, on ne peut pas raisonner comme si la réalité pouvait être réduite à un enchaînement de propositions universelles. C'est pour cette raison que l'homme ne peut pas être réduit à une tête ; en outre, la métaphore de l'araignée peut marcher parce que Diderot n'entend pas fixer dans le cerveau le siège de l'âme¹⁴². Le cerveau peut être le siège de la pensée, mais sans que cette affirmation signifie que la pensée dépend uniquement de cet organe ; puisque l'individu est un organisme composé, situé dans un contexte particulier et c'est cet ensemble d'éléments qui détermine la pensée.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 136.

¹⁴¹ Cf. Diderot, art. « Âme », DPV, v, p. 347.

¹⁴² Diderot avait déjà délinéé le risque de postuler un « domicile » corporel de l'âme dans les *Bijoux indiscrets* avec le dialogue entre Mizorza et Bloculocus.

L'importance de l'état des organes dans leur ensemble pour la pensée est mise en scène avec le discours que D'Alembert va prononcer tout de suite en reprenant le délire à haute voix. Ce qu'il dit est caractérisé par de continuelles interrogations et points de suspension, un choix de style qui vise à reproduire l'état du malade rêvant, qui évidemment ne peut pas faire un discours accompli et bien organisé ; en même temps, Diderot se sert de cet expédient pour souligner le statut conjectural du discours. Dans ce discours il aborde la question du sujet d'un autre côté, avec un procédé qui est très proche de celui de Hume dans son *Enquête concernant l'entendement humain*, là où le philosophe anglais procédait à une description du système des passions, Diderot procède à une analyse de notre constitution physique : nous sommes des êtres composés « rien n'est de l'essence d'un être particulier¹⁴³ » et illusoire est aussi l'idée d'individu. Il s'agit d'un démontage de l'idée de sujet, d'une déconstruction sceptique dont le philosophe se sert comme passage préalable pour l'élaboration d'une conception du « moi-multiple¹⁴⁴ ». Le choix de Diderot peut être mis en parallèle avec celui de Hume, les deux s'écartent de la formulation traditionnelle du problème et n'essayent pas de répondre à la question : « qu'est ce que le sujet, ou le moi¹⁴⁵ » ?

Dans le dialogue, le personnage de D'Alembert interrompt l'interrogation sur la question du moi pour contraindre les interlocuteurs au détour, ainsi il poursuit son discours matérialiste sans référence à des essences ou à des êtres, mais il parle plutôt de « la somme d'un certain nombre de tendances », d'« une suite d'action et de réaction » et de changements de forme¹⁴⁶. Presque pour nous mettre en garde qu'il s'agit d'une conjecture mais surtout qu'il ne faut pas figer la métaphore elle-même car « tous les êtres circulent les uns dans les autres¹⁴⁷ » et notre organisation n'est pas nécessaire mais contingente.

La métaphore de l'araignée sera discutée dans cette perspective interprétative et le médecin réussira à montrer à Mlle de Lespinasse que chaque organe, chaque partie de notre corps a ses sensations particulières et que « si cette infinie diversité de touchers n'existait pas, on saurait qu'on éprouve du plaisir ou de la douleur, mais on ne saurait

¹⁴³ Diderot, DPV, XVII, p. 138.

¹⁴⁴ « Le moi n'est pas le cerveau (comme pourrait le croire un matérialiste primaire), ni même le réseau pris en son entier. Le moi est constitué par ce rapport constant des impressions au centre, que le système nerveux permet : il est multiple en son principe même. » C. Duflo, Diderot philosophe, ouvr. cit. p. 246.

¹⁴⁵ F. Salaün, *Le genou de Jacques. Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*, Paris, Hermann, 2010, p. 60.

¹⁴⁶ Cf. Diderot, DPV, XVII, p. 139.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 138.

pas les rapprocher¹⁴⁸ ». Le résultat est que l'unité du sujet dépend de l'interaction de ces sensations, il n'y a pas un principe unique, quelque chose comme une âme qui en garantisse la constance. Dans les *Eléments de physiologie* Diderot retournera encore sur ce point, il affirmera encore une fois la difficulté de démontrer que le corps produirait tout ce qu'il produit sans l'âme - ce qui confirme le statut conjectural du texte - mais il observera en même temps que la supposition de l'action d'une âme sur le corps n'a rien d'évident et ne rend pas plus facile l'explication de ce qu'est un individu¹⁴⁹.

Pour ce qui concerne la conscience, déjà Locke avait reconnu que la mémoire est un élément fondamental pour garantir la constance de ce qu'on appelle le sujet. Grâce à la mémoire le sujet est lui, pour les autres et pour soi. La mémoire, la lenteur des vicissitudes et la gradualité du changement nous permettent de nous reconnaître et d'être reconnus par les autres. Si le changement était subit, comme observe Bordeu, « D'Alembert décrépît n'eût pas eu le moindre souvenir de D'Alembert jeune¹⁵⁰ » et pourtant la mémoire pour Diderot n'est pas suffisante. Cela ne vaut pas seulement pour le vieillissement auquel l'homme est sujet, mais aussi pour ce qui concerne le changement de notre état. Diderot récupère un *topos* sceptique, à savoir l'impossibilité de tracer une distinction entre notre état de veille et le rêve¹⁵¹ ; il avait déjà affirmé dans l'*Encyclopédie* qu' :

Il est certain qu'on *rêve*, mais il n'est rien moins que certain qu'on *rêve* toujours, & que l'âme n'ait pas son repos comme le corps. On appelle *rêverie* toute idée vague, toute conjecture bizarre qui n'a pas un fondement suffisant, toute idée qui nous vient de jour & en veillant, comme nous imaginons que les *rêves* nous viennent pendant le sommeil, en laissant aller notre entendement comme il lui plait, sans prendre la peine de le conduire ; qu'écrivez-vous là ? je ne sais ; une *rêverie* qui m'a passé par la tête, & qui deviendra quelque chose ou rien¹⁵².

Ce *topos*, repris par Diderot en plusieurs occasions, n'est pas développé pour démontrer l'impuissance de notre raison comme c'était le cas pour les sceptiques, mais pour montrer que du point de vue matérialiste les facultés qu'on rapportait à l'âme comme l'imagination, la volonté¹⁵³, la liberté¹⁵⁴ peuvent être expliquées de manière très

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 147.

¹⁴⁹ Cf. DPV, XVII, p. 332-334

¹⁵⁰ Diderot, DPV, XVII, p. 165.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 183.

¹⁵² Diderot, Art. « Rêver », DPV, VIII, p. 219.

¹⁵³ « la volonté naît toujours de quelque motif intérieur ou extérieur, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela, je ne vous dirai de la liberté qu'un mot c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une, nous, très compliqué, mais une. »

¹⁵⁴ « Qu'est-ce que cette liberté de l'homme qui rêve ? » demande D'Alembert, et le médecin Bordeu lui répond ainsi : « Qu'est-ce ? C'est la même que celle de l'homme qui veille : la dernière impulsion du

convaincante grâce à la mémoire, l'organisation des parties qui constituent le corps et notre sensibilité. Le résultat des arguments de Diderot est que le sujet n'est pas une unité, mais une pluralité organisée, en ce sens il ne peut être défini que comme « moi multiple ». Comme la toile de l'araignée toutes nos parties sont liées entre elles, mais ce qu'il met en évidence est que chaque partie ressent de manière singulière et différente, d'où s'ensuit que le moi et ce qu'on appelle sujet sont des fictions. Sous cette lumière l'image de l'essaim d'abeilles n'est pas aussi loin de celle que Hume avait choisi pour décrire l'esprit qu'il comparait à une République ou à un État qui maintient les mêmes types de rapports entre ses membres même si les citoyens changent¹⁵⁵. Il semble que Diderot s'arrête un pas avant Hume, en effet ce dernier reconnaît le rôle de la mémoire comme source de l'identité personnelle, mais elle n'est pas une condition suffisante : « la mémoire produit moins l'identité personnelle qu'elle ne la révèle, en nous montrant la relation de cause à effet entre nos différentes perceptions¹⁵⁶ ».

Procédant comme un sceptique Diderot nous livre une série de fictions de l'entendement « les *substances* et les *formes substantielles*, les *accidents* et les *qualités occultes*¹⁵⁷ » mais au contraire de Hume qui avait renoncé à définir le sujet, Diderot propose une nouvelle interprétation de cet ensemble des fibres, organes, molécules qui trouve son facteur d'unité dans la sensibilité¹⁵⁸. La multiplicité du moi n'est pas un problème pour Diderot, au contraire, comme il a été observé, elle permet d'expliquer mieux les phénomènes ordinaires et positifs comme la jouissance esthétique : c'est la multiplicité du moi qui permet de s'identifier aux personnages en restant spectateurs. Dans cette perspective, le problème du discernement de la veille du sommeil trouve aussi une explication. Il ne s'agit pas d'identifier le critère nécessaire pour distinguer les

désir et de l'aversion ; le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance, jusqu'au moment où l'on est ; et je défie l'esprit le plus délié d'y apercevoir la moindre différence. » Diderot, DPV, XVII, p. 184-185.

¹⁵⁵ « Nous pouvons observer que l'idée véritable de l'esprit humain est de le considérer comme un système de différentes perceptions ou de différentes existences, qui sont liées ensemble par la relation de cause à effet et se produisent, se détruisent, s'influencent et se modifient les unes les autres. [...] À cet égard, je ne puis mieux comparer plus proprement l'âme qu'à une république, à un État, dont les diverses membres sont unis par les liens réciproques de gouvernement et de subordination, donnent naissance à d'autres personnes qui reproduisent la même république à travers les changements incessants de ses éléments. Et comme une même république particulière peut changer non seulement ses membres mais aussi ses lois et ses constitutions, une même personne peut changer de caractère et de disposition, ainsi que d'impressions et d'idées, sans perdre son identité. Quelques changements qu'elle subisse, ses diverses parties sont toujours reliées par la relation de causalité. Et de ce point de vue, notre identité relative aux passions sert à corroborer notre identité relative à l'imagination, en faisant que nos perceptions éloignées s'influencent les unes les autres et en nous donnant un souci présent de nos peines et plaisirs passés ou à venir. » D. Hume, *Traité de la nature humaine*, ouvr. cit., p. 353-354.

¹⁵⁶ F. Salaün, *Hume. L'identité personnelle*, Paris, PUF, 2003, p. 88.

¹⁵⁷ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, L. I, IV, §III, ouvr. cit., p. 305.

¹⁵⁸ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 261.

deux états, tel que les sceptiques l'auraient prétendu pour dépasser le paradoxe, Diderot renonce à la question du discernement entre rêve et veille pour assumer le rêve au sein de la transformation continuelle de l'équilibre de l'individu conçu comme organisme. De cette manière le songe devient un facteur qui explique le fait que chaque changement d'état détermine une évolution de ce qu'on appelle sujet :

Dans la veille, le réseau obéit aux impressions de l'objet extérieur. Dans le sommeil, c'est de l'exercice de sa propre sensibilité qu'émane tout ce qui se passe en lui. Il n'y a point de distraction dans le rêve ; de là sa vivacité : c'est presque toujours la suite d'un éréthisme, un accès passager de maladie. L'origine du réseau y est alternativement active et passive d'une infinité de manières, de là son désordre. Les concepts y sont quelquefois aussi liés ; aussi distincts que dans l'animal exposé au spectacle de la nature. Ce n'est que le tableau de ce spectacle réexcité : de là, sa vérité, de là l'impossibilité de le discerner de l'état de veille, nulle probabilité d'un de ces états plutôt que de l'autre. Nul moyen de reconnaître l'erreur que l'expérience¹⁵⁹.

Si l'on s'arrêtait seulement sur la conclusion de l'impossibilité de discerner les deux états, on pourrait affirmer que l'aboutissement de son discours est sceptique. En réalité, Bordeu met en évidence que la discontinuité entre les choses qui se manifestent en rêve et la veille et la continuité et cohérence entre les actions qu'on accomplit pendant la veille nous permet de distinguer ces deux états. C'est l'absence de l'ami que Mlle de Lespinasse imagine pendant le sommeil qui a révélé que l'ami lui est apparu seulement en rêve, il s'agit de l'argument que le D'Alembert réel avait développé dans ses *Éléments de philosophie*¹⁶⁰. Néanmoins dans son dialogue Diderot insiste sur l'influence exercée par l'expérience du rêve sur la veille, le trouble d'un songe peut avoir comme conséquence des troubles qui peuvent durer des années affirme-t-il. Diderot s'était déjà interrogé dans le *Salon 1767* au sujet de la possibilité de s'être trompé à l'égard des deux états et d'avoir en réalité rêvé tout ce qu'il a fait¹⁶¹. Donc, en même temps, nous sommes face à un critère faible de distinction entre sommeil et veille et à une influence du rêve sur notre état : si le philosophe nous conduit sur cette ligne subtile, c'est parce qu'elle lui permet de mettre en évidence que nous ne sommes pas maîtres de notre volonté non seulement, comme le suggère le personnage de D'Alembert pendant le rêve, mais en général. Le détour sceptique, encore une fois, ne vise pas à une mise en doute radicale, mais à nous donner une nouvelle perspective sur les phénomènes qui lui permette d'introduire les conséquences de son matérialisme. Bordeu, en effet, peut suggérer que D'Alembert passe le deux tiers de sa vie à rêver les yeux ouverts et le seul

¹⁵⁹ Diderot, DPV, XVII, p. 183.

¹⁶⁰ D'Alembert, *Éléments de philosophie*, ouvr. cit., p. 184-185.

¹⁶¹ Cf. DPV, XVI, p. 230-233.

fait d'avoir mis en doute l'existence constante et unitaire du sujet peut conduire Mlle de Lespinasse à tirer ces conclusions pour ce qui concerne l'action :

Puisque j'agis ainsi, celui qui peut agir autrement n'est plus moi ; et assurer qu'au moment où je fais ou je dis une chose, j'en puis dire ou faire une autre, c'est assurer que je suis moi et que je suis une autre¹⁶².

La question de la distinction du rêve de la veille reste néanmoins ouverte dans cette œuvre, car en fait selon Diderot notre vie se partage en deux manières différentes de veiller et de sommeiller :

je veille, je vois, j'entends, je regarde, je suis frappé de terreur. À l'instant la tête commande, agit, dispose, des autres organes. Je dors, les organes conçoivent d'eux-mêmes la même agitation, le même mouvement, les mêmes spasmes que la terreur leur avait imprimés ; et à l'instant ces organes commandent à la tête, en disposent, et je crois voir, regarder, entendre¹⁶³.

Les deux états correspondent à un renversement d'importance entre le système nerveux central et le système périphérique¹⁶⁴ ou pour le dire à travers la métaphore de l'araignée : « tantôt les pattes de l'araignée agitant le corps de l'animal, tantôt le corps de l'animal mettant les pattes en mouvement¹⁶⁵ ». Si nous sommes notre corps, il est évident que chaque état nous détermine et la distinction entre veille et sommeil assume une connotation qui n'est plus celle de distinguer entre les deux moments, bien que l'intensité des impressions puisse constituer un critère, mais d'observer notre instabilité et le continuel changement auquel nous sommes sujets et qui est déterminé par l'état de toutes les parties qui nous composent. Ainsi, le personnage de D'Alembert dans les trois dialogues passe de la veille au sommeil, puis il se réveille et pendant ces trois moments, nous sommes face à trois personnes différentes, bien qu'on continue à considérer D'Alembert comme le même sujet. La persuasion d'être face au même sujet dépend du langage qui, à travers l'abstraction, transforme « cette uni-multiplicité simultanée en une unité permanente de la conscience dans le temps¹⁶⁶ ». Le langage, qui doit être rapide et commode, fonctionne par ellipses puisqu'il est fondé sur l'abstraction, sur l'observation d'une qualité commune à différents êtres, ou dans le cas du sujet, des nombreux éléments qui le composent, et on réunit tous ces êtres dans un même mot abstrait. Le moi aussi est une abstraction, car tout ce qui compose le sujet est en

¹⁶² *Ivi*, p. 186.

¹⁶³ Cf. Diderot, *Salon de 176*, dans DPV, XVI, p. 232.

¹⁶⁴ En Novembre 1769 Diderot écrivait à Mlle Maux « dans le rêve ou le délire ce sont les fils du réseau qui commandent à leur origine ; le maître se résout à la condition d'interprète. » dans CORR., IX, p.204.

¹⁶⁵ Diderot, *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 233.

¹⁶⁶ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 262.

continue évolution, mais la fiction du langage fait apparaître cette organisation en mouvement comme une unité figée. Ainsi, concernant le sujet il y a une évidente critique sceptique à son unité que, comme on l'a vu, permet de rapprocher à la pensée de Montaigne et de Bayle la pensée de Diderot. Cette radicale mise en question du sujet unitaire est un passage nécessaire afin que le philosophe puisse en un second moment l'interpréter comme une unité multiplicité. Il s'agit non seulement d'un thème sceptique mais d'un exemple ultérieur de la méthode sceptique diderotienne : premièrement il met en crise l'objet de sa réflexion et après avoir débarrassé le terrain de tout préjugé ou conviction précédant, il propose une nouvelle conjecture, parfaitement cohérente avec les prémisses de son discours.

9. Le doute et la morale.

- C'est qu'on ignore ces choses-là.
- C'est qu'il faut se taire quand on ignore.
- Mais pour se taire, il faut se méfier.
- Et quel inconvénient à se méfier ?

Diderot, *Madame de La Carlière*.

Dans la *Lettre sur les aveugles* Diderot avait tiré les conséquences éthiques de son matérialisme : l'état de nos organes et de nos sens influence non seulement notre métaphysique, mais aussi notre morale. Pour cette raison il avait attribué aux aveugles une certaine cruauté, qui devait dépendre du fait qu'ils ne peuvent pas distinguer certains symptômes de la souffrance. C'est ce que Mlle Mélanie de Salignac reprochera au philosophe, comme il l'écrira en 1762 dans ses *Additions à la « Lettre sur les aveugles »*. Malgré les protestations de Mlle de Salignac, qui prétendait être capable de deviner si quelqu'un souffre sans se plaindre, dans les *Additions* Diderot ne manque pas de réaffirmer, en manière sceptique, que notre condition physique détermine nos jugements¹ aussi en matière de morale².

En outre, dans la même œuvre Diderot avait démontré que des vertus comme l'honnêteté, la pudeur et la compassion sont relatives, elles dépendent de raisons contingentes et historiques. Les conclusions tirées par Diderot dans la *Lettre sur les aveugles* en matière de morale, semblent proches de certaines affirmations de Montaigne :

Les choses ne sont pas si douloureuses, ny difficiles d'elles mesmes : mais nostre foiblesse et lacheté les fait telles. Pour juger des choses grandes et haultes, il faut un'ame de mesme, autrement nous leur attribuons le vice qui est le nostre. Un aviron droit semble courbe en l'eau. Il n'importe qu'on voye la chose, mais comment on la voye³.

Le philosophe de Bordeaux avait affirmé dans les lignes qui précèdent celles-ci que l'étude, l'abstinence du vin, la frugalité, l'exercice, ne sont pas des comportements difficiles à réaliser, sauf si l'on est des fainéants, des ivrognes, des luxurieux, des

¹ Par exemple lorsqu'il observe que « L'aveugle qui n'aperçoit pas le danger et devient d'autant plus intrépide, et je ne doute [point] qu'il en marchât d'un pas plus ferme sur des planches étroites et élastiques qui formeraient un pont sur un précipice ». Diderot, *Additions à la « Lettre sur les aveugles »*, DPV, IV, p. 96.

² À propos de la pudeur de Mlle de Salignac il explique que c'était l'effet des discours de sa mère, car en tant qu'aveugle elle ne pouvait pas comprendre que « la vue de certaines parties du corps invitait au vice ». *Ivi*, p. 101.

³ M.de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XIV, ouvr. cit., p. 66.

paresseux : dans ce cas-là la modération nous semblera très difficile à pratiquer. Autrement dit, la facilité ou la difficulté de se conduire avec modération dépend de notre tempérament et des habitudes qu'on contracte, par conséquent Montaigne fait la distinction entre « les inclinations à la bonté qui naissent en nous⁴ », déterminées pas une « heureuse complexion⁵ » et la vertu, laquelle implique quelque chose de plus grand et actif : « car il semble que la vertu présuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie⁶ ». Ainsi, Socrate, Caton et les imitateurs de ces deux grands philosophes ont acquis « une si parfaite habitude à la vertu qu'elle leur est passée en complexion⁷ ». Cette insistance sur l'habitude dépend, d'un part comme on l'a vu du fait que les choses nous semblent faciles ou difficiles selon notre tempérament, d'autre part de l'inconstance de l'homme, deux aspects qui, ensemble, risquent de rendre vaine toute exhortation à une bonne conduite. Comme on le verra, cette conception sceptique de la vertu en tant qu'habitude, à savoir comme effort constant de régler les passions, qu'ils préfèrent à l'effort de donner des définitions et de trouver des fondements théoriques à la vertu, caractérise aussi la pensée morale diderotienne. En effet, la perspective matérialiste de Diderot et les argumentations sceptiques développées dans la *Lettre sur les aveugles* semblent converger vers la perspective de Montaigne, car la constitution du sujet, son corps, ses tendances, sa situation, sont tous des facteurs qui déterminent la conduite de l'homme et son jugement.

L'on retrouve l'argument sceptique de Montaigne dans une lettre que Diderot a écrit à Sophie Volland en 1759, la même année de composition que les *Additions à la « Lettre sur les aveugles »*, où il affirme clairement qu'une des conséquences de l'unité de l'être humain (les parties qui constituent l'organisme s'influencent les unes les autres) est le fait que son attitude envers les événements dépend aussi de la condition physique :

Les choses ne sont rien en elles-mêmes. Elles n'ont ni douceur ni amertume réelles. Ce qui les fait ce qu'elles sont, c'est notre âme ; et la mienne est mal disposée pour elles. Tout ce qui m'environne me lasse, m'attriste et me déplaît. Mais qu'on me promette ici mon amie ; qu'elle s'y montre et tout à sa présence s'embellira subitement. Si les objets ont changé pour moi, il s'en manque beaucoup que je suis le même pour eux⁸.

⁴ *Ivi*, L. II, §XI, p. 422.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 425.

⁸ Diderot, Lettre à Sophie Volland du 31 juillet 1759, dans CORR., II, p. 189.

Dans ce passage Diderot explicite le rapport entre notre jugement et le monde, le fait que les phénomènes nous plaisent ou nous déplaisent ne dépend pas de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais de notre condition. Une conséquence de ces observations est aussi une variation continuelle de nos réactions et de nos comportements. Pour cette raison il n'est pas possible de juger une personne depuis une seule action, et bien que la constance et l'exercice des bonnes habitudes soient essentiels en morale, il faudra être indulgent face à la faiblesse humaine :

Dans la jeunesse, dans les premiers moments de l'enthousiasme, pour l'ordre & le beau moral, on jette un regard dédaigneux sur les hommes qui semblent fermer les yeux à la vérité, & s'écartent quelquefois des routes de l'honnête ; mais les connaissances augmentent avec l'âge, l'esprit plus étendu voit un ordre plus général ; il voit dans la nature des êtres, leur excellence, & la nécessité de leurs fautes. Alors on aspire à réformer ses semblables comme soi-même, avec la douce chaleur d'un intérêt tendre qui corrige ou console, soutient & pardonne⁹.

Dans sa lettre du 1759 Diderot montre clairement que notre disposition envers les choses est déterminée par des facteurs qu'on ne peut pas maîtriser, qu'il suffit d'un unique changement (la présence ou l'absence d'une personne par exemple, ou le fait d'être pris dans une passion forte) pour modifier notre disposition envers les choses, et que, comme il l'affirmait dans l'*Encyclopédie*, « c'est dans le mécanisme du corps qu'il faut chercher la cause de la différence de sensibilité dans les différents hommes, à l'occasion du même objet¹⁰ ».

Du point de vue matérialiste nous sommes semblables à des instruments de musique « dont les cordes sont diversement tendues » et les objets extérieurs « font fonction d'archets sur ces cordes¹¹ », chacun de nous produit un son différent de sorte qu'il semble impossible d'établir que quelque chose est bon ou mauvais en soi, ou qu'une certaine action est vertueuse ou vicieuse en soi, puisque chacun répond différemment il n'est pas libre de déterminer sa réaction. Cela vaut d'autant plus que l'état physique est seulement l'un des facteurs en jeu, à côté duquel il faut considérer notre disposition, nos attitudes, notre caractère, mais aussi l'éducation que nous avons reçue, les lois du pays dans lequel on vit, etc. En conséquence, il semble qu'il soit impossible d'établir des valeurs morales valables pour tous : comme pour l'aveugle la pudeur n'a pas de valeur en soi, mais elle est une affaire de convention, l'état de

⁹ Art. « Indulgence », dans *Encyclopédie*, t. VIII, p. 691. L'attribution de cet article à Diderot est incertaine.

¹⁰ Diderot, Art. « Affection », DPV, v, p. 282.

¹¹¹ *Ibidem*.

continuel changement qui caractérise le sujet et les différences entre ce qui détermine chaque individu, ne semble pas permettre le partage de principes universels.

Toutes ces considérations semblent conduire Diderot à la position du sceptique ancien telle qu'il l'a exposée dans l'*Encyclopédie* :

Il sait que ce qui est bien dans un moment & pour lui, dans le même moment est mal pour un autre, & dans le moment suivant sera mal pour lui ; que ce qui est estimé honnête ou déshonnête dans Athènes ou dans Rome, prend ailleurs le nom d'indifférent. Quoi qu'il voie, quoi qu'il entende, quoi qu'on fasse, il reste immobile ; tout lui paraît également bien ou mal, ou rien en soi¹².

Cependant, l'accord entre les conclusions du sceptique et celles de Diderot n'est qu'apparent, ou, du moins, partiel. Les considérations de Diderot n'ont pas comme unique issue le simple constat que bien et mal sont une question de convention et qu'on ne peut que suspendre le jugement sur les valeurs, renoncer à établir tout critère d'action et accepter les conventions. La contingence des valeurs ne suffit pas à les invalider. Au contraire, la possible issue sceptique dans le domaine de la morale, conduit le philosophe à repenser radicalement les valeurs et leur fondement : « il faut le chercher dans l'histoire de l'homme, non au ciel ni au fond de son cœur¹³ ». Diderot refuse tout fondement de la morale sur un Dieu transcendant, mais aussi la thèse de l'instinct moral inné tel que Hutcheson, Smith et Rousseau l'avaient conçu. Toutefois, les affirmations sceptiques qui semblent être le corollaire de son matérialisme peuvent, si considérées de manière partielles et extrapolées du discours plus vaste développé par le philosophe dans de nombreux ouvrages tout au long de sa vie, être mal entendues et rapprochées d'un relativisme qui anticipe le nihilisme moral d'un Sade¹⁴. C'est la tentative de tous les détracteurs¹⁵ de Diderot et des philosophes matérialistes de son siècle et c'est du reste le constat amer fait à la fin de la *Promenade du sceptique* : bien qu'un athée vertueux puisse exister, sa conduite sera inconséquente¹⁶. Cependant dans les œuvres

¹² Diderot, « Philosophie Pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 148-149.

¹³ E.E. Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 63.

¹⁴ Le présupposé de Dolmancé est en effet le constat sceptique des différentes règles établies par les sociétés dans le monde : « Ce qui est crime ici est souvent vertu quelque cent lieues plus bas, et les vertus d'une autre hémisphère pourraient bien réversiblement être des crimes pour nous ; il n'y a pas d'horreur qui n'ait été divinisée, pas une vertu qui n'ait été flétrie » Donatien Alphonse François de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Londres, aux dépenses de la Compagnie, 1795, p. 69-70. Pour une comparaison de la pensée de Diderot avec celle de Sade qui souligne l'opposition voir J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Le fond de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Virn, 1987, en particulier le chapitre « La force de dissuasion des lois de la nature et de la société ».

¹⁵ Cf. J. Domenech, *L'éthique des Lumières*, ouvr.cit., p. 11-12.

¹⁶ « Sache seulement qu'Athéos trouva à son retour sa femme enlevée, ses enfants égorgés, et sa maison pillée. On soupçonnait l'aveugle contre qui il avait disputé à travers la haie, et à qui il avait appris à mépriser la voix de la conscience et des lois de la société, toutes les fois qu'il le pourrait s'en affranchir sans danger, d'avoir abandonné secrètement l'allée des épines, et commis ce désordre dont l'absence

successives, Diderot s'est efforcé d'outrepasser cette difficulté et de tirer de nouvelles conséquences du caractère relatif de toutes les lois conventionnelles : contrairement à ce que fera Sade, pour Diderot cette relativité qui disqualifie tous les codes conventionnels, en même temps met en relief l'importance des lois de la nature, et c'est bien dans la nature qu'il trouvera les moyens pour développer une pensée morale.

Dans un passage très dense de la *Lettre à Landois*, écrite en 1756, Diderot résume toutes les conséquences de sa position : toute action est déterminée, pour cette raison elle ne mérite ni d'être louée ni d'être blâmée. De plus, il affirme que « nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chaîne des événements¹⁷ », c'est la même chose que le médecin Bordeu dira à Mademoiselle de Lespinasse dans *Le Rêve de D'Alembert* : « la volonté naît toujours de quelque motif intérieur ou extérieur, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir¹⁸ ». En outre, selon le philosophe, « il n'y a ni vice, ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier¹⁹ » et pour évaluer correctement les actions, il faut plutôt parler de « bienfaisance » et de « malfaisance ». Si notre jugement et nos actions sont déterminés et que nous ne sommes pas libres²⁰, comment serait-il possible de concevoir la responsabilité qui est à la base de la morale ? Pour éviter de tomber dans un scepticisme outré ou dans l'immoralisme, Diderot éclaircit que ces affirmations ne signifient pas qu'on puisse se livrer à la licence, ni que le malfaisant soit destiné à être tel sans possibilité de s'améliorer :

quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'est pas moins un être qu'on modifie. C'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère, etc²¹.

Il est possible de modifier l'homme parce que « dans l'édifice moral, tout est lié²² » et nous pouvons influencer l'individu grâce aux moyens mentionnés dans le passage cité : l'exemple et l'éducation, mais aussi, comme il le soulignera dans les œuvres suivantes,

d'Athéos et l'éloignement de tout témoin lui promettait l'impunité. Le plus chagrinant de cette aventure, pour le pauvre Athéos, c'est qu'il n'avait pas seulement la liberté de se plaindre tout haut ; car enfin l'aveugle avait été conséquent. » Diderot, DPV, II, p. 138-139.

¹⁷ Diderot, *Lettre à Landois*, DPV, IX, p. 257.

¹⁸ Diderot, DPV, XVII, p. 185.

¹⁹ Diderot, *Lettre à Landois*, DPV, IX, p. 257.

²⁰ Dans son *Essai sur l'entendement humain* Locke considérait la liberté comme la puissance d'agir ou de ne pas agir en conformité avec notre volonté. La liberté pour Locke coïncide avec l'exercice de la volonté. Diderot n'accepte pas cette identification entre "libre" et "volontaire".

²¹ *Ibidem*.

²² Diderot, *Lettre à Sophie Volland*, du 25 mai 1759, dans CORR., II, p.145.

aux bonnes lois. Ainsi, il ne s'agit pas d'établir des principes généraux comme guides, ni une conception unique de bonheur, mais plutôt d'assumer une nouvelle attitude lorsqu'on juge une action.

Il s'agit, en outre, de se servir de la raison sans oublier que l'essentiel pour les philosophes des Lumières est de ne pas perdre de vue l'effet pratique de toute action, ils ont une attention quasi-sceptique au primat de la pratique sur la métaphysique²³ qui toutefois ne vise en aucune manière à une simplification de la dimension morale de l'homme. En effet, cette attention à la dimension pratique se lie à l'un des reproches que Diderot avançait à la philosophie scholastique, mais aussi à tout système philosophique abstrait, qui était celui d'enseigner beaucoup de subtilités métaphysiques en dépit de la connaissance des principes de la morale²⁴. Le souci ultérieur de Diderot est celui d'éviter tout excès d'abstraction de morale qui risque de produire des incohérences éclatantes, comme celles engendrées par la morale chrétienne, qu'il soulignera en particulier dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, mais qu'il critique aussi dans les contes et dans un certain nombre d'articles de *l'Encyclopédie*, comme par exemple dans l'article « Célibat ».

Le souci de réfléchir de manière adéquate sur la morale pousse Diderot à se servir de moyens rhétoriques et littéraires comme la fiction, l'usage de dilemmes ou cas de conscience, qui visent à montrer toute la difficulté de penser des principes pour l'action de l'homme. En outre, le travail de réflexion développé en marge est caractéristique de cette attitude interrogative en éthique, qui se manifeste de la manière la plus ouverte dans le commentaire de l'œuvre intitulé *De l'homme* de Claude-Adrien Helvétius qui constitue un vrai contrepoint au discours de l'auteur.

9.1 Considérations sur la *Réfutation d'Helvétius*.

Le commentaire de l'œuvre d'Helvétius est particulièrement intéressant puisqu'il donne un exemple très précis d'un aspect essentiel du scepticisme comme

²³ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 397.

²⁴ « Demandez à un jeune homme qui a fait son cours : qu'est-ce que la matière subtile ? Il vous répondra ; mais ne lui demandez pas : qu'est-ce que la vertu ? il n'en sait rien » Diderot, art. « Scholastiques », DPV, VIII, p. 308.

méthode : l'usage constant du doute comme instrument de critique et d'une connaissance plus approfondie.

Diderot partage les conceptions anthropologiques d'Helvétius lequel, sur le plan éthique, édifie un système fondé sur la notion d'intérêt, d'une manière qui n'est pas trop dissemblable de ce qu'avait fait d'Holbach²⁵. Diderot cependant préfère ne pas se prononcer mais plutôt interroger²⁶ l'auteur : lorsqu'il voit des principes très proches, sinon les mêmes, des siens, organisés dans un système qui les rend rigides et insuffisants, il s'interroge, il nuance et il montre que certaines affirmations sous-estiment la complexité que la pensée matérialiste suppose. Par exemple, Diderot affirme à plusieurs reprises que les notions de juste et d'injuste sont antérieures à toute convention sociale : « les lois ne nous donnent pas les notions de justice ; il me semble qu'elles le supposent²⁷ » ; cependant, lorsque Helvétius affirme que tous les hommes sont nés avec l'esprit juste, il préfère sonder cette affirmation plutôt que de l'accueillir sans l'éprouver :

Mais qu'est-ce qu'un esprit juste ; c'est celui qui nie ou affirme des choses ce qu'il en faut affirmer ou nier ; et nous apportons tous en naissant ce précieux don ; et quand la nature nous l'aurait donné, il serait en notre pouvoir de le conserver.
 Quelque envie que j'aie d'être du sentiment d'Helvétius pourquoi ne le puis-je pas. Pourquoi persiste-je à croire qu'une des plus fortes inconséquences de cet auteur c'est d'avoir placé la différence de l'homme et de la brute dans la diversité de l'organisation, et d'exclure cette cause lorsqu'il s'agit d'expliquer la différence d'un homme à un homme²⁸.

Avant tout Diderot pose des questions, soulève des doutes sur les affirmations de l'auteur, on ne saurait compter les interrogations posées dans sa *Réfutation*, tellement elles sont nombreuses et il le fait avec un auteur très proche de lui, ce qui rend manifeste la nécessité dubitative de la pensée philosophique telle qu'il la conçoit. En effet, le deuxième des deux paragraphes cités souligne que le doute est premier, il est d'autant plus nécessaire qu'on a la tentation d'exprimer notre accord avec les affirmations de l'auteur. La méthode sceptique de Diderot se déploie de cette manière : les doutes et les questions sont nécessaires avant d'accueillir une quelconque proposition, si nécessaire l'on admet qu'on n'a pas d'éléments suffisants pour juger et

²⁵ Cf. J. Domenech, *L'éthique des Lumières*, ouvr. cit., p. 21.

²⁶ Cf. Diderot, DPV, XXIV, p. 652 et p. 666.

²⁷ *Ivi*, p. 606. Et ensuite il commente ainsi l'affirmation d'Helvétius « Justice suppose lois établies » : « Mais ne suppose-telle pas quelque notion antérieure dans l'esprit du législateur ? quelque idée commune à tous ceux qui souscrivent à la loi ? Sans quoi, lorsqu'on leur a dit, Tu feras cela, parce que cela est juste ; tu ne feras point cela, parce que cela est injuste, ils n'auraient point attaché de sens » *Ivi*, p. 653.

²⁸ *Ivi*, p. 588.

lorsque l'on fait des affirmations il faut en assouplir la portée ou la prétention de vérité. Dans le cas de la notion de justice que nous sommes en train d'examiner, Diderot l'affirmera quelques pages après celle-ci : « cette question est une de celles auxquelles je voudrais avoir pensé plus longtemps, avant que de prononcer²⁹ ». Dans le discours qui suit il observe en outre que « dans presque tous les raisonnements de l'auteur, les prémisses sont vraies ; et les conséquences sont fausses ; mais les prémisses sont pleines de finesse et de sagacité³⁰ ». Cela ne signifie pas qu'Helvétius ait tiré des conclusions complètement fausses, mais qu'il faut les adoucir et les nuancer. Diderot nous donne de nombreux exemples de ce travail dans une longue suite de rectifications :

Il dit, L'éducation fait tout. Dites, L'éducation fait beaucoup.

Il dit, L'organisation ne fait rien. Dites, L'organisation fait moins qu'on pense.

Il dit, Nos peines et nos plaisirs se résolvent toujours en peines et plaisirs sensuels ; dites, Assez souvent.

Il dit, Il n'y a aucune vérité qui ne puisse être mise à la portée de tout le monde. Dites, Il y en a peu³¹. etc.

Ainsi, tout son commentaire consiste en cette tâche philosophique qui vise à cribler, discerner, interroger, décrite par Diderot dans sa première œuvre, les *Pensées Philosophiques*. En particulier, en abordant les problèmes d'éthique, Diderot s'efforce de montrer à travers toute sa critique d'Helvétius qu'il faut être extrêmement prudent lorsqu'il s'agit de réduire les causes qui nous déterminent dont le résumé le plus efficace nous semble le commentaire à la première section du livre :

L'auteur emploie les quinze chapitres qui forment cette section à établir son paradoxe favori, « *que l'éducation seule fait toute la différence entre des individus à peu près bien organisés* », condition dans laquelle il ne fait entrer ni la force, ni la faiblesse, ni la santé, ni la maladie, ni aucune de ces qualités physiques ou morales qui diversifient les tempéraments et les caractères³².

La méthode sceptique ainsi se présente comme moyen essentiel pour la construction d'une philosophie de la complexité.

Comme on le verra pour Diderot il s'agit de réfléchir sur la vertu de manière adéquate, lui donner un fondement et se méfier des ceux qui prétendent de l'homme qu'il suive des lois en contraste avec sa nature. En même temps, le modèle de Diderot est Socrate, qui n'avait pas seulement accordé une place de premier plan à la réflexion

²⁹ *Ivi*, p. 606.

³⁰ *Ivi*, p. 607.

³¹ *Ivi*, p. 607-608.

³² Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, p. 484.

éthique, mais qui avant tout avait été un exemple de vertu et de vie philosophique. C'est cette dimension pratique de la vertu sur laquelle Diderot ne cessera jamais d'insister :

Je me crois passable moraliste, parce que cette science ne suppose qu'un peu de justesse dans l'esprit, une âme bien faite, de fréquents soliloques et la sincérité la plus rigoureuse avec soi-même, savoir s'accuser, et ignorer l'art de s'absoudre³³.

Donner des préceptes sans les mettre en pratique c'était pour Diderot remplir seulement à moitié sa tâche philosophique. En cela aussi cependant intervient un élément sceptique de modération : il s'agit du constat de l'inconstance et de l'inconséquence humaine, qui permet à Diderot de développer des réflexions à un premier égard paradoxales, mais à bien y regarder qui tiennent du bon sens philosophique :

Il faut prêcher aux autres tout ce qui est bon et louable, qu'on en soit incapable ou capable.

Ne nous prêche-t-on pas d'être des grands penseurs, grands écrivains, hommes excellents ? Et nos prédicateurs ont-ils ces qualités ? Si par hasard ils ne les avaient pas, faudrait-il pour cela, leur attacher des cadenas aux lèvres ? On instruit par le précepte, on instruit par l'exemple ; chacune de ces leçons a son avantage. Heureux celui qui peut nous les présenter toutes deux, et qui, doué du talent d'Horace, ajoute avec sa modestie : « Si je ne suis pas l'instrument qui coupe, je serais du moins la pierre qui l'aiguise³⁴ ! »

Le scepticisme comme méthode intervient à deux niveaux dans la réflexion morale : d'une part, bien que Diderot conçoive une morale universelle, il lui permet de développer ses réflexions morales sans les transformer en un ensemble de préceptes qui se prétendent généralement valables, mais de mettre l'accent sur la variabilité des applications d'une morale fondée sur la nature ; d'autre part, dans une modération de nos prétentions pratiques, qui comme on le verra se traduisent en une certaine indulgence³⁵ envers les autres hommes et dans une réflexion sur une majeure efficacité dans la prévention des comportements mauvais pour la société.

³³ Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 425-426.

³⁴ *Ivi*, p. 92.

³⁵ À ce propos il écrivait à Sophie Volland le 7 octobre 1760 : « Je vous demande en grâce de prêcher l'indulgence à notre chère sœur. Si, par hasard, nous n'occupions que le milieu entre les êtres les plus parfaits et les êtres les plus imparfaits, en regardant avec mépris ceux que la nature a placés au bas de la grande échelle, n'accorderions-nous pas le même droit à ceux qu'elle a placés au premier échelon et qui sont autant au-dessus de nous que les objets de notre dédain sont au-dessous ? Dans une machine où tout est lié, comme il n'y a rien d'inutile, pas même le gros ventre, le gros appétit et les fréquents besoins de made Gillet ; s'il y a quelque chose d'indifférent et d'abject, c'est une suite de notre ignorance. Quelquefois je m'amuse à attacher tous ces objets sur une toile et à m'en faire un spectacle. Je ne sçaurois vous dire combien l'imbécillité, l'impertinence, la sottise, les airs de la coquette, les pirouettes du petit-maître, et cætera, et cætera m'amurent sous ce coup d'œil. » Diderot, CORR., III, p. 119-120. On lit dans l'article « Affection » susmentionné : « Il vaut mieux être trop indulgent que trop sévère ; supposer de la faiblesse dans les hommes que de la méchanceté, & pouvoir rapporter sa circonspection au premier de ce sentiments plutôt qu'au second ; on a pitié des faibles ; on déteste les méchants, & il me semble que l'état de commisération est préférable à celui de la haine. » Diderot, DPV, V, p. 282.

9.2 Le dilemme moral ou le cas de conscience.

Dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie* Diderot utilise un dispositif dont il se servira aussi dans les contes écrits pendant les années 1771-1773 : le dilemme. Nous pouvons lire dans l'*Encyclopédie* que le « dilemme » est « un argument composé de deux ou de plusieurs propositions, arrangées de façon, qu'en accordant telle de ces propositions que vous voudrez, la conclusion sera toujours contre vous³⁶ ». Comme nous rappelle l'abbé Mallet dans l'article « Crocodile (Belles-Lettres)³⁷ » il s'agit d'un moyen sophistique, mais cet argument peut être utilisé de manière sceptique : si toute solution au problème est contradictoire cela signifie qu'on ne peut affirmer (ou nier) ni l'une ni l'autre des deux solutions.

Comme le doute radical de Descartes introduit dans la *Première Méditation* à travers l'hypothèse fictionnelle du génie malin, Diderot présente à son lecteur une situation hypothétique extrême, qui lui permet d'éclaircir le problème traité dans les termes les plus clairs et les plus radicaux. Dans l'article « Droit naturel », autant que dans les contes, l'aspect fictionnel est manifeste, il encadre la scène : « nous existons d'une existence pauvre, contentieuse, inquiète. Nous avons des passions & des besoins. Nous voulons être heureux³⁸ » et ensuite il introduit un personnage, un homme méchant, conscient d'être tel :

à tout moment l'homme injuste & passionné se sent porter à faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit à lui-même. C'est un jugement qu'il prononce au fond de son âme, & qu'il ne peut se dérober. Il voit sa méchanceté, & il faut qu'il se l'avoue, ou qu'il accorde à chacun la même autorité qu'il s'arroe.

Mais quels reproches pourrons-nous faire à l'homme tourmenté par des passions si violentes, que la vie même lui devient un poids onéreux, s'il ne les satisfait, & qui, pour acquérir le droit de disposer de l'existence des autres, leur abandonne la sienne ? Que lui répondrons-nous, s'il dit intrépidement : « Je sens que je porte l'épouvante & le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; & personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle me parle en ma faveur. Mais n'est-ce que dans mon cœur qu'elle se fait entendre avec la même violence ? O hommes, c'est à vous que j'en appelle ! Quel est celui d'entre vous qui sur le point de mourir, ne rachèterait pas sa vie aux dépens de la plus grande partie du genre humain, s'il était sûr de l'impunité & du secret » ? Mais, continuera-t-il, « je suis équitable & sincère. Si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes ; il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire

³⁶ Auteur inconnu, Art. « Dilemme », *Encyclopédie*, t. IV, p. 1006.

³⁷ Edme-François Mallet, Art. « Crocodile (Belles-Lettres) », *Encyclopédie*, t. IV, p. 502.

³⁸ Diderot, DPV, VI, p. 25.

de la mienne, s'il en est importuné. La raison le veut, & j'y souscris. Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire³⁹ ».

Diderot imagine le discours du « raisonneur violent » après avoir résumé dans le premier point de son analyse les principes de la morale matérialiste, dont il a montré la validité ailleurs (dans la *Lettre sur les aveugles* et dans la *Lettre à Landois*). Cependant, en admettant les principes du philosophe, on serait contraints d'admettre que le « raisonneur violent », comme il l'affirme lui-même, n'est pas libre de choisir et dans un état où les droits n'ont pas encore été établis on ne peut pas nous appeler à aucune obligation réciproque. Du reste, comment établir une loi commune avec quelqu'un qui raisonne de cette manière ?

On risque de ne pas pouvoir répliquer à cet homme méchant qui prétend être « équitable et sincère » : il est impossible de lui répondre au nom de la morale, mais aussi au nom du droit. Il faudra admettre que chacun mérite d'essayer d'atteindre son bonheur, mais que dans ce cas le désir naturel est destructeur pour la vie en société. Inversement, on devra admettre qu'il faut le punir, mais cela semble aller contre la même loi de la nature préalablement établie comme fondement du droit naturel. Est-ce qu'il est destiné à rester sans réponse ? Cette impasse constitue une radicale mise en doute de la possibilité d'une morale matérialiste, à travers un artifice qui vise à jeter dans un état de contradiction, car, en effet, il semble que nous ne sommes pas en condition de ressentir la difficulté posée par la notion de « droit naturel ».

La stratégie du soupçon envers cette notion devient plus claire si l'on considère qu'il existe, dans le même tome de l'*Encyclopédie*, le cinquième, un autre article dédié au droit naturel, il s'agit de « Droit de la Nature, ou Droit Naturel » de Boucher d'Argis. L'article de ce dernier résume les définitions que nous pouvons donner de ce concept : « dans le sens le plus étendu, se prend pour certains principes que la nature seule inspire, & qui sont communs à tous les animaux, aussi bien qu'aux hommes » ; « On entend plus souvent par *droit naturel*, certaines règles de justice & d'équité, que la seule raison naturelle a établies entre tous les hommes, ou pour mieux dire, que Dieu a gravées dans nos cœurs » ; « De ces idées générales que l'on vient de donner sur le *droit naturel*, il résulte que ce *droit* n'est proprement autre chose que la science des mœurs

³⁹ *Ivi*, p. 26.

qu'on appelle *morale*⁴⁰ ». Ensuite, Boucher d'Argis reconstruit l'histoire de cette notion, par conséquent, le lecteur de l'*Encyclopédie* pouvait s'instruire en lisant son article.

Diderot a un autre but lorsqu'il écrit « Droit naturel », qui est plus celui de conduire le lecteur à philosopher et raisonner plutôt que de lui apprendre quelque notion qu'il pouvait trouver ailleurs ; il se propose, en outre, de raisonner après s'être délivré des préjugés de la pensée traditionnelle, par conséquent, soumettre au lecteur un dilemme est une manière de lui faire suspendre tout ce qu'il sait déjà et tout ce qu'il a déjà pensé, pour penser autrement. Il s'agit d'une manière d'utiliser un scepticisme méthodique à l'intérieur de l'*Encyclopédie* : le philosophe se sert d'une méthode sceptique qui lui permet de proposer une réflexion morale constructive, seulement après avoir livré le champ des préjugés et, surtout, de mettre à l'épreuve sa pensée face à l'hypothèse la plus radicale, d'où la nécessité d'imaginer le raisonneur violent.

Est-il possible de refuser ce dispositif pour se soustraire à la contradiction à laquelle il donne lieu ? Diderot nous met en garde :

J'aperçois d'abord une chose qui me semble avouée par le bon & par le méchant, c'est qu'il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne ; qu'il y a par conséquent dans la question dont il s'agit des moyens de découvrir la vérité ; que *celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme, & doit être traité par le reste de son espèce comme une bête farouche* ; & que la vérité une fois découverte, quiconque refuse de s'y conformer, est insensé ou méchant d'une méchanceté morale⁴¹.

Cet usage d'une méthode sceptique qui vise à conduire la pensée à une contradiction ou impasse pour la contraindre à raisonner de manière différente met en évidence la racine socratique du scepticisme. Socrate avait été le philosophe toujours insatisfait des énonciations dogmatiques, celui qui, mu par son inquiétude critique avait été un inépuisable chercheur de la solidité de toute affirmation, il avait été le premier à montrer la nécessité de mettre à l'épreuve tous les discours⁴². Pour Diderot, conduire cet examen, ne signifiait pas, comme nous avons vu, arriver à une vérité définitive et universelle, mais descendre du plan général au plan particulier et voir si les principes et les règles morales sont encore valables une fois qu'on descend sur le plan singulier de l'expérience.

⁴⁰ Antoine-Gaspard Boucher d'Argis, *Encyclopédie*, Art. « Droit de la nature ou Droit naturel », t. V, p. 131-134.

⁴¹ *Ibidem*. Nous soulignons.

⁴² Cf. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, ouvr. cit., p. 19.

Comme on verra, les cas de conscience proposés par Diderot dans cet article et dans d'autres œuvres sont de vrais dilemmes présentés sous la forme d'une situation singulière. Cet usage du cas de conscience caractérise la réflexion morale de Diderot dans les contes, mais on peut en trouver de nombreux exemples aussi dans les lettres écrites à Sophie Volland.

C'est par exemple le cas, exposé pour la première fois le 18 juillet 1762, de la fille qui jugeait que « le mariage est un sot et fâcheux état⁴³ », mais qui avait « le cœur assez droit pour vouloir être mère⁴⁴ » et qui, pour cette raison, avait demandé à un homme marié de lui faire un enfant. Diderot interroge Sophie Volland après lui avoir décrit tous les détails du cas : « Que doit-il faire ? Doit-il rendre le service qu'on lui demande ? Doit-il consulter là-dessus sa maîtresse⁴⁵ ? » Diderot en parlera de nouveau le 28 juillet et le 29 août de la même année. De la même manière que dans les contes les cas de conscience que le philosophe soumet à Sophie Volland visent d'un côté à évaluer les choses en considérant que « la nature ne se soucie ni du bien ni du mal » et qu'elle a deux fins seulement : « la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce⁴⁶ » ; d'un autre côté, c'est une manière de réfléchir et de poser des questions qui lui permettent de n'exclure jamais la différence et la singularité de chaque situation et de chaque individu par rapport à toute tentative de généralisation et d'abstraction excessive, c'est le même souci qui explique le choix de mettre au centre de la réflexion sur la connaissance l'aveugle et sur le langage le sourd et muet.

Ainsi, dans les contes, en particulier dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, Diderot propose une série de dilemmes moraux qui visent à montrer l'impasse à laquelle conduisent les contradictions entre les trois codes qui règlent la société. Le code civil et le code religieux, composés par des lois générales (générales ne signifie pas vagues, mais au contraire trop souvent minutieuses jusqu'à l'excès) qui ont la prétention de régler le comportement des personnes. Ce que Diderot considère comme problématique n'est pas leur contradiction à un niveau abstrait, mais les conflits qu'elles engendrent dans la pratique. Dans *l'Entretien* le philosophe se met en scène comme personnage, en dialogue avec son père, sa sœur, son frère (ou l'abbé) et d'autres personnages avec lesquels il discute une série de dilemmes enchâssés dans le fil de la conversation. Le premier est le cas de conscience que le père a dû résoudre à propos du testament

⁴³ Lettre à Sophie Volland du 29 août 1762, CORR., IV, p. 122.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Lettre à Sophie Volland du 18 juillet 1762, CORR., IV, p. 59.

⁴⁶ Lettre à Sophie Volland du 31 juillet 1762, CORR., IV, p. 84-85 à propos d'un autre cas de conscience sur lequel Diderot reviendra dans la lettre du 29 août 1762, CORR., IV, p. 119-124.

retrouvé du curé de Thivet qui déshéritait ses parents pauvres en faveur d'une famille riche, les Fremins⁴⁷ ; de son côté le personnage de Diderot, « Moi », propose au docteur une question épineuse, c'est-à-dire un nouveau dilemme : s'il faut ou non soigner un criminel. Ensuite il arrive un chapelier qui soumet son histoire aux autres personnages, à leur avis, pour leur communiquer à la fin son choix, inattendu, qui engendre la formulation d'un nouveau dilemme, celui de l'assassin qui s'en va en Chine. Après une discussion le philosophe raconte l'histoire du *calzolaio* de Messine et aussi celle de Mme d'Isigny interrompue avant que le dilemme soit discuté.

L'invitation du philosophe dans le dialogue est toujours celle de soumettre les dilemmes à la raison, mais ses réponses ne manquent pas de poser certains problèmes, comme celle qu'il propose au médecin à l'égard des soins malfaiteurs⁴⁸. Les autres personnages discutent avec lui, mais l'opposition la plus intéressante est celle entre le philosophe, toujours prêt à mettre en discussion les lois et la religion, et le père, cet « homme d'un excellent jugement » renommé pour sa « probité rigoureuse⁴⁹ ». Dans toute situation, malgré ses doutes et des remords de conscience, le père est prêt à suivre les lois civiles ou religieuses en jouant le rôle du dogmatique. Cela explique la référence à l'oreiller et, ensuite, à son envie de dormir : ces deux éléments dans l'*Entretien* ne sont plus symboles du scepticisme outré, mais, au contraire, du dogmatisme. La métaphore pourtant maintient sa signification : comme le sceptique outré, face aux contradictions, refuse de choisir et de prendre parti, démontrant de cette manière une forme de paresse de la raison, pareillement le dogmatique, qui s'appuie sur la loi et la religion révèle une forme d'oisiveté :

Mon fils, mon fils, c'est un bon oreiller que celui de la raison, mais je trouve que ma tête repose plus doucement encore sur celui de la religion et des lois, et point de réplique là-dessus, car je n'ai pas besoin d'insomnie⁵⁰.

Le philosophe, au contraire, ne peut s'empêcher de s'interroger et de questionner les autres à l'égard des principes généraux qu'ils assument pour résoudre les problèmes qu'ils se trouvent à affronter dans leurs vies.

Ce qui caractérise la réflexion de Diderot c'est le fait qu'il ne se contente pas seulement de poser des problèmes en forme de dilemme, mais il leur donne aussi une

⁴⁷ Cf. Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants*, DPV, XII, p. 468.

⁴⁸ « en supposant un malade dont les crimes soient de notoriété publique. On vous appelle, vous accourez, vous ouvrez les rideaux, et vous reconnaissez Cartouche ou Nivet. Guérez-vous Cartouche ou Nivet ? » *Ivi*, p. 470.

⁴⁹ Diderot, DPV, XII, p. 465.

⁵⁰ *Ivi*, p. 489.

dimension pratique puisqu'il les pose toujours sous forme d'histoires singulières : comme nous avons dit, le dilemme devient cas de conscience. Aussi la situation la plus hypothétique, celle de l'assassin qui fuit en Chine, est présentée avec une description des détails qui nous permettent de comprendre ce qui peut éprouver le sujet qui se trouve dans une circonstance similaire :

On convint que peut-être la distance des lieux et du temps affaiblissait plus ou moins les sentiments, toutes les sortes de conscience, même celle du crime. L'assassin transporté sur le rivage de la Chine est trop loin pour apercevoir le cadavre qu'il a laissé sanglant sur les bords de la Seine. Le remords naît peut-être moins de l'horreur de soi que de la crainte des autres, moins de la honte de l'action que du blâme et du châtement qui la suivraient s'il arrivait qu'on la découvrit ; et quel est le criminel clandestin, assez tranquille dans son obscurité pour ne pas se redouter la trahison d'une circonstance imprévue, ou l'indiscrétion d'un mot peu réfléchi ? Quelle certitude a-t-il qu'il ne se décéléra point dans le délire de la fièvre ou du rêve ? On l'entendra sur le lieu de la scène, et il est perdu. Ceux qui l'environneront à la Chine ne le comprendront pas⁵¹.

La situation de l'assassin qui fuit en Chine est une version plus fantaisiste et plus extrême de l'histoire du chapelier, exposée juste avant aux hôtes du père de Diderot. Ces deux histoires posent des problèmes de morale qu'on ne résout pas aisément, puisque, en effet, le prier, le magistrat et le géomètre donnent au chapelier trois réponses différentes et le philosophe se tait. Sur l'assassin qui fuit en Chine les personnages ne tirent pas une conclusion éclairante : le père tranche l'échange en disant que le méchant vit dans un continuel état d'inquiétude alors que l'homme de bien vit et repose tranquille. En effet, la discussion poursuit entre le père et ses enfants.

Dans l'*Histoire des deux Indes* Diderot donne la formulation générale du même problème :

L'éloignement des témoins et des juges de nos actions ne doit-il pas amener la corruption de mœurs, et avec le temps le déclin des institutions les plus sages, lorsque les vertus et la justice, leur bases fondamentales, ne subsistent plus⁵² ?

Il s'agit du même problème, mais la première formulation constitue un cas de conscience, la deuxième un dilemme abstrait, comme nous sommes plus frappés à travers l'imagination nous sommes plus frappés puisqu'elle meut nos passions. Ce qui nous intéresse ici n'est pas la solution aux problèmes que les deux histoires nous posent, mais le choix de méthode. Diderot procède à travers des dilemmes qui regardent des histoires singulières, il utilise le même procédé, avec une différence de longueur et de

⁵¹ Diderot, DPV, XII, p. 482-483.

⁵² Diderot, *Contribution à l'Histoire des Deux Indes* dans : *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1996, t. III, p. 695.

complexité, avec les histoires de *Mme de la Carlière*, celles des deux couples de *Ceci n'est pas un conte* et aussi les *Deux amis de Bourbonne*. Employer des cas de conscience est une manière de réfléchir sur des questions morales qui rappelle le procédé de Montaigne, lequel dans *Les Essais* rassemblait des séries d'exemples, parfois personnels, souvent tirés surtout de l'histoire, pour chaque sujet traité ou maxime discutée. La singularité des cas examinés vise à mettre en lumière le fait que les éléments qui déterminent chaque situation sont multiples et ne sont jamais les mêmes et établir une règle valable universellement sans la nuancer serait une procédure qui donnerait peut-être des résultats cohérents du point de vue de la raison, mais tout à fait éloignée de la possibilité de pratiquer la morale en question.

L'attention envers la dimension pratique et singulière de toute action, qui constitue l'aspect central de la spéculation diderotienne, implique aussi une référence à la médecine comme aspect essentiel de l'éthique faite par Diderot :

L'organisation bonne ou mauvaise constitue entre les hommes une différence que rien peut-être ne saurait réparer. Les anatomistes, les médecins, les physiologistes vous le démontreront par un nombre infini de phénomènes. Ouvrez leurs ouvrages, et vous verrez que ce ressort, quel qu'il soit, de toutes nos opérations intellectuelles souffre d'une manière presque miraculeuse de la moindre altération qui survient dans le reste de la machine. Vous verrez un léger accès de fièvre ou donner de l'esprit ou rendre stupide⁵³.

Ces considérations nous rappellent l'attention que tous les sceptiques, à partir des anciens, prêtent à l'état de son corps, à son influence sur nos affections, nos jugements, nos actions⁵⁴. Selon Diderot elles déterminent les différences qui rendent les êtres humains similaires, mais jamais identiques et constituent l'aspect décisif de la nécessité d'une certaine circonspection dans la formulation de nos jugements. L'on apprécie toujours les autres d'après notre caractère, notre situation, notre condition, ainsi, notre perspective ne correspond jamais à celle d'autrui et parfois cette condition nous rend tels qu'il nous est difficile de comprendre tous les éléments qui déterminent les autres à agir d'une certaine manière⁵⁵.

9.3 La morale des contes.

⁵³ Diderot, DPV, XXIV, p. 620.

⁵⁴ Sur le rapport entre scepticisme ancien et la médecine on renvoie à R.J.Hankinson, *The Sceptics*, Londre et New York, Routledge, 1995 en particulier au chapitre intitulé « Scepticism in the medical schools », p. 225-237.

⁵⁵ Voir par exemple la tirade de Diderot sur le jugement trop sévère de la conduite de Mme de la Pommeraye dans *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII, p. 171-173.

Plusieurs éléments concourent à expliquer la nécessité de développer la réflexion morale en faisant des contes. Premièrement l'impression différente qu'ont sur nous des maximes et des histoires ; deuxièmement, le jeu d'illusion et désillusion mis en place par l'auteur ; troisièmement, le matérialisme diderotien permet d'élaborer une sagesse minimale et de penser à des lois sociales, mais arrive à des conséquences presque sceptiques en éthique : selon le philosophe le cas singulier ne peut jamais être réduit à une règle morale universelle, comme on le verra la raison en est qu'une règle unique ne peut pas être valable en tout temps et en tous lieux puisque les conditions ne sont jamais les mêmes.

Premièrement, la nécessité de se servir des histoires ou des personnages singuliers n'est pas dictée de l'impossibilité de les traduire en des questions générales, par exemple Diderot n'a pas strictement besoin de faire parler le raisonneur violent pour réfléchir sur les fondements du droit naturel, il aurait pu en discuter de façon abstraite comme il a discuté de la liberté dans la *Lettre à Landois*. Si le philosophe ne l'a pas fait la raison est que la narration qui passe à travers la singularité des personnages et des situations permet de faire émerger les enchaînements qui déterminent nos actions que la réflexion abstraite souvent voile. Diderot a averti cette nécessité dès l'époque des *Bijoux indiscrets* : « Il y a philosophie narrative parce qu'il faut raconter l'expérience de la détermination. Ce n'est que lorsqu'on ne raconte pas qu'on a le sentiment de se déterminer sans cause⁵⁶ ». Cette attitude est liée au matérialisme et à l'empirisme de Diderot, mais ce souci ne résume pas les raisons du choix. Dans l'*Éloge de Richardson* Diderot explicite l'importance de faire « sentir » les vérités morales indépendamment de toute démonstration :

Tout ce que Montaigne, Charron, La Rochefoucauld et Nicole ont mis en maximes, Richardson l'a mis en action. Mais un homme d'esprit qui lit avec réflexion les ouvrages de Richardson, refait la plupart des sentences des moralistes ; et avec toutes ces sentences il ne referait pas une page de Richardson.
Une maxime est une règle abstraite et générale de conduite, dont on nous laisse l'application à faire⁵⁷.

Diderot, comme Richardson, à travers le travail de l'imagination, nous permet de nous faire parcourir l'expérience, bien que fictivement, afin qu'on puisse se rapprocher de la nature humaine et évaluer chaque action dans sa singularité. Le philosophe est celui qui peut affirmer que toutes les lois sont sujettes à des exceptions et que « c'est à lui qu'il

⁵⁶ C. Duflo, « Raisonner comme un bijou. Expérience et détermination dans *Les Bijoux indiscrets* », dans *Cahiers philosophiques* 140, 2015, p. 63.

⁵⁷ Diderot, DPV, XIII, p. 192.

appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'affranchir⁵⁸ ». De ce point de vue la morale se réduit à un jugement cas par cas, à savoir à une sagesse pratique qui dérive du double constat que chaque pays a ses lois et ses mœurs particuliers, et que dans le sein de chaque société il faudra encore évaluer singulièrement les éléments déterminants chaque situation.

Deuxièmement, comme Descartes, Diderot aussi applique au domaine de la morale la même prudence et la même défiance qu'il réservait aux sens trompeurs dans le domaine de l'expérience sensible ; de la même manière que Descartes il se sert du doute et des stratégies sceptiques pour mettre en évidence les limites de notre connaissance sur laquelle on fonde le jugement moral et la nécessité de se débarrasser des catégories fallacieuses et vides de signification.

À ces deux fins, qui coïncident avec celles que Diderot visait dans le domaine de la connaissance, il s'ajoute celle de mettre en garde le lecteur de sa tendance à se laisser tromper par les fables (thème qui deviendra central dans la dialectique de *Jacques le fataliste et son maître*), mais aussi par une attitude passive face au texte, comme le démontre la stratégie adoptée dans l'article « Droit naturel ». Dans l'article en question Diderot explicite le travail que le lecteur devrait faire : il y a une définition partagée de « droit naturel », concept duquel on connaît aussi l'histoire, mais le philosophe pose une série de questions qui démontrent que ce concept n'est pas si clair et bien fondé.

Ensuite, il soumet au lecteur le discours du raisonneur violent. Ce discours ouvre une série de questions et met en crise les affirmations qui semblent claires, par conséquent il examine, un point par l'autre, tous les aspects impliqués par le raisonneur. Telle devrait être l'attitude sceptique du lecteur ou de l'interlocuteur lorsqu'il s'agit de juger une action ou une loi (en aucun cas on juge la personne). Ainsi, on retrouve dans la partie qui suit l'histoire du chapelier et de l'assassin qui fuit en Chine de l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, une discussion et un examen analogues du cas de conscience exposé. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville* la structure du texte est plus complexe, mais dans le fond la réflexion est développée selon un principe identique : l'aumônier, dont parle le *Supplément* que A et B sont en train de lire, se pose la question de la loi qu'il devrait suivre, celle sous laquelle il a vécu ou celle en vigueur à Tahiti. A et B raisonnent sur cet épisode et sur le rapport qu'il y a entre les bonnes mœurs et les bonnes lois. Les deux personnages conviennent que le meilleur parti serait celui de

⁵⁸ Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants*, DPV, XII, p.495.

suivre la nature et de trouver le fondement des règles dans la similitude d'organisation qu'il y a parmi les hommes. Cependant, ils n'expriment pas une préférence nette pour l'état de nature par rapport à l'état civilisé, ils mettent en balance le pour et le contre des deux conditions et enfin ils laissent en suspens tout jugement avec la proposition de faire lire l'entretien de l'aumônier et d'Orou à leurs femmes. Il n'y a aucun jugement définitif, mais beaucoup d'éléments et d'interrogatifs qui laissent au lecteur la tâche de tirer les conclusions.

Dans ses œuvres Descartes met en scène une illusion immédiatement comprise comme tromperie, cela focalise l'attention sur la tromperie dont la conscience serait victime, et, éventuellement, actrice. Il s'agit d'un procédé philosophique et rhétorique qui n'appartient pas, comme l'a montré Jean-Pierre Cavaillé, au scepticisme ancien, elle a plutôt sa racine dans le scepticisme moderne et dans la culture baroque⁵⁹. Le recours à l'argumentaire sceptique et l'assomption d'un dispositif de leurre volontaire vise à engager « le procès de désillusion et de détromperie qui s'achève par la lente, mais irréversible détromperie et désillusion du scepticisme lui-même, dans l'appréhension de la première vérité, et de toutes celles qui en découlent⁶⁰ ». Or, dans les contes, Diderot se sert de deux éléments qui visent à produire un effet similaire : le dilemme morale et la mystification⁶¹, lesquels utilisés ensemble produisent un mécanisme d'illusion et de désillusion ou de doute, qu'on peut comparer à celui mis en place par Descartes, étant bien entendu qu'entre les deux philosophes subsistent des différences essentielles.

Dans les contes, comme déjà dans d'autres ouvrages, Diderot se sert de personnages qui sont réellement existants, par exemple soi-même et sa famille dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, ou il caractérise des personnages fictionnels de manière à ce que le lecteur de son époque (mais aussi les critiques des époques postérieures) s'interroge sur l'existence de ces personnages et arrive jusqu'à croire que l'histoire est vraie⁶². Les lieux familiers et les histoires vraisemblables, magistralement

⁵⁹ Cf. J. P. Cavaillé, « Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 181/1, Janvier-Mars 1991, p. 3-31 ; « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie » dans P.F. Moreau (dir.), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 334-347.

⁶⁰ J. P. Cavaillé, « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », art. cit., p. 347.

⁶¹ Sur la mystification voir : P. Chartier, « Diderot ou le rire du mystificateur », *Dix-huitième siècle* 32, 2000, Société française d'étude du XVIII^e siècle, Paris, Garnier, p. 144-164 ; J. Catrysse, *Diderot et la mystification*, Paris, Editions A.-G. Nizet, 1970.

⁶² La discussion relative à l'existence de Mlle de la Chaux et de ses traductions des œuvres de David Hume, qui a duré très longtemps, est un bon exemple. Voir sur cette question : L. Bongie, « Retour à Mademoiselle de la Chaux, ou Faut-il encore marcher sur des œufs ? », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 6, 1989. p. 62-104.

racontées par Diderot, donnent l'impression au lecteur que l'histoire qu'il est en train de lire a réellement eu lieu ; du reste, certains de ces contes comme *Les deux amis de Bourbonne* ou *Mystification*, mais c'est le cas aussi de *La Religieuse*, sont le fruit d'une mystification mise en place par Diderot et ses amis. Le lecteur averti de Diderot ne manque pas d'introduire des éléments qui visent à le détromper. Alors le lecteur de Diderot comme celui de Richardson donnera son assentiment à l'illusion, peut-être jusqu'au point d'oublier de douter de la fiction en lisant l'auteur anglais, mais dans les récits de Diderot il y a toujours des éléments plus ou moins évidents qui permettent de créer une distance critique et ainsi invitent le lecteur à s'interroger. Ses fictions sont construites pour faire en sorte que nos catégories du vrai et du faux, du réel et du fictif, soient « floues et mêlées⁶³ » au point qu'on arrive à ressentir le dilemme que l'histoire nous pose. À côté des éléments qui nous détrompent, il y a un dispositif de renversement, qui vise à disqualifier un lieu commun moral comme, dans *Ceci n'est pas un conte*, ou qui a pour but le renversement ou la correction du jugement initial, c'est-à-dire, dans ce cas, qu'il y a des hommes bien bons et des femmes bien méchantes, qui sera corrigé ensuite⁶⁴.

Troisièmement, il y a un souci commun aux philosophes des Lumières, c'est le refus des idées innées : avec Locke ils admettent qu'il n'existe aucune notion innée, non plus que dans le domaine moral. En même temps, ils admettent l'existence d'une morale universelle que chacun peut découvrir grâce à l'usage de la raison, en réfléchissant dans un moment de calme et de pondération et, comme l'observe Voltaire dans *Le philosophe ignorant* : « Hobbes, Spinoza, et Bayle lui-même, ou qui en ont douté, ont cependant recommandé fortement la justice et toutes les vertus⁶⁵ ». Toutefois, Diderot et Voltaire dans leurs œuvres insistent, à la manière des sceptiques, sur les différences de mœurs et d'organisation sociale des peuples. Cette apparente contradiction peut être expliquée en ces termes :

il y a mille différences dans les interprétations de cette loi, en mille circonstances ; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. On commet prodigieusement d'injustices dans les fureurs de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse ; mais quand l'ivresse est passée, la raison revient, et c'est, à

⁶³ M. Delon, *Notice de l'édition de Ceci n'est pas un conte*, dans *Contes et Romans*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1081.

⁶⁴ Diderot, *Ceci n'est pas un conte*, DPV, XII, p. 529.

⁶⁵ Voltaire, *Le philosophe ignorant*, [1766] dans *Mélanges*, cit., §XXXVIII, p. 901.

mon avis, l'unique cause qui fait subsister la société humaine, cause subordonnée au besoin que nous avons les uns des autres⁶⁶.

Pour Voltaire comme pour Diderot c'est en même temps par la raison et par un instinct naturel qu'on peut acquérir les notions de justice, prudence, convenance. La référence de Diderot au code de la nature comme celui qui nous permet de juger de manière équilibrée une action maintient les éléments de scepticisme modéré qui caractérisent la réflexion morale de Voltaire : les principes abstraits sont toujours bornés par une limitation pratique, c'est-à-dire que la raison ne suffit pas à établir des principes de notre conduite qui seront toujours abstraits, car il ne faut jamais oublier le contexte dans lequel se développe l'action. Pour les deux philosophes, en outre, aucune morale, non plus la morale universelle, peut être interprétée de manière dogmatique.

Pour ces raisons, le code de la nature dont parle Diderot ne constitue pas une nouvelle Table de la Loi, mais il se limite à exprimer ce qui est juste et injuste dans une certaine société : « les préceptes du code de la nature varient d'une nation à l'autre, d'une époque à l'autre, car le milieu naturel dans lequel évolue une société change au fur et à mesure qu'elle progresse dans la civilisation⁶⁷ ». N'est-ce pas un cas que, à côté des problèmes « casuistiques » développés dans les contes susmentionnés, la réflexion sur le code de la nature, qui traverse la pensée de Diderot, soit développée de manière complète dans le *Supplément au voyage de Bougainville*. Dans ce conte, conçu à partir de la lecture du *Voyage autour du monde* de Bougainville et dans la contribution du philosophe à l'*Histoire des Deux Indes* nous pouvons trouver l'élaboration plus mûre de la réflexion du philosophe sur les rapports entre le code civil, le code religieux et les lois de la nature. Les idées exprimées dans ces deux œuvres ont leur ancrage dans des recueils d'observations anthropologiques, sociales et historiques faites par des voyageurs, mais aussi par des profonds connaisseurs du monde colonial, en particulier, dans les matériels rassemblés par l'abbé Raynal pour son *Histoire des deux Indes*, à côté naturellement de la lecture du *Voyage autour du monde* de Bougainville⁶⁸.

⁶⁶ *Ivi*, §XXXVI, p. 899.

⁶⁷ G. Stenger, « Diderot et la théorie des trois codes », dans *Ici et ailleurs: le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*, H. Nakagawa, S. Ichikawa, Y. Sumi, J. Okami (dir.), Tokyo, 1996, p. 155.

⁶⁸ *Ivi*, p. 140. Sur l'*Histoire des Deux Indes* voir : M. Duchet, *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Paris, A.G. Nizet, 1987 et H.J. Lüsebrink, M. Tietz (dir.), *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

L'universalité de la morale selon Diderot est garantie par la similitude d'organisation qui subsiste entre les hommes⁶⁹, en ce sens c'est la nature qui la fonde. Lorsqu'il parle de justice c'est en effet l'espèce humaine la référence qui permet de donner du sens à ce concept, Diderot l'a dit dans l'article « Droit naturel » et il le répète dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* lorsque dans la discussion on s'aperçoit que faire un bon choix, qui ne contredise ni le code religieux, ni le code civil, ni le code de la nature est impossible :

Est-ce que l'homme n'est pas antérieur à l'homme de loi ? Est-ce que la raison de l'espèce humaine n'est pas tout autrement sacrée que la raison d'un législateur ? Nous nous appelons civilisés et nous sommes pires que des sauvages. Il semble qu'il nous faille encore tourner pendant des siècles d'extravagances en extravagances et d'erreurs en erreurs, pour arriver où la première étincelle du jugement, l'instinct seul nous eût menés tout droit. Aussi nous nous sommes si bien fourvoyés⁷⁰.

Diderot répète plusieurs fois que l'universalité de la morale est garantie par la nature et précisément dans l'appartenance à la même espèce, par conséquent ses racines s'enfoncent dans l'animalité de l'homme. La morale n'est pas un ensemble de préceptes, d'obligations et de négations qui constitueraient un code inutilement sophistiqué. Les applications de la morale universelle peuvent varier selon la nature du corps politique et les déterminations historiques, géographiques, climatiques, etc. qui pèsent sur la collectivité⁷¹. En cela il est proche de Montesquieu, lequel conçoit en même temps l'existence d'un droit naturel universel⁷², mais aussi une variation d'applications qui devrait, selon ce qu'il affirme dans l'*Esprit des Loix* (1748), varier selon les caractéristiques des peuples, déterminées selon Montesquieu par la géographie, le climat et beaucoup d'autres facteurs :

La Loi en général est la Raison humaine, entant qu'elle gouverne tous les Peuples de la Terre ; & les Loix Politiques & Civiles de chaque Nation ne doivent être que les cas particulières où s'applique cette Raison humaine.
Elles doivent être tellement propres au Peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hazard si celles d'une Nation peuvent convenir à une autre. [...]

⁶⁹ « Nous n'apportons en naissant qu'une similitude d'organisation avec d'autres êtres, les mêmes besoins, de l'attrait vers les mêmes plaisirs, une aversion commune pour les mêmes peines, ce qui constitue l'homme ce qu'il est et doit fonder la morale qui lui convient. » Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, DPV, XII, p. 630.

⁷⁰ Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants*, DPV, XII, p. 489.

⁷¹ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 415.

⁷² « Avant toutes ces Loix sont celles de la Nature, ainsi nommées parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre Etre. Pour les connoître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des Sociétés. » C.L. Secondat baron de Montesquieu, *De l'esprit des loix ou du Rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, &c.*, t. I, 1, §2, Genève, Barrillot & fils, 1748, p.5.

Elles doivent être relatives au *physique* du Païs, au climat glacé, brulant ou tempéré ; à la qualité du Terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chaffeurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter su degré de Liberté que la Constitution peut souffrir ; à la Religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières⁷³.

Mais, alors que Diderot en tant qu'athée, développe une conception des lois morales et civiles sans se réclamer de Dieu ou d'aucune lois qui n'a pas d'origine humaine, Montesquieu à partir du premier paragraphe de *l'Esprit des lois* considère Dieu à l'origine du monde et de ses lois invariables. Chez Montesquieu ce sont la faillibilité et l'ignorance de l'homme qui sont à la base des violations des lois invariables établies par Dieu, mais elles sont aussi à la base de la nécessité qu'il y ait des lois morales élaborées par les philosophes et des lois politiques et civiles établies par les législateurs. Les lois naturelles de Montesquieu proche de Clarke, mais aussi de Malebranche, sont liées à l'idée d'un Créateur, chez Diderot au contraire la nature constitue le seul guide. Ainsi, les contes visent à nous faire comprendre que certaines actions sont moins des vices de l'homme que conséquences des législations déraisonnables « sources des mœurs aussi absurdes qu'elles et d'une dépravation que », affirme Diderot, il appellerait volontiers « artificielle⁷⁴ ». Il s'agit plus de mettre en discussion la morale existante que d'en fonder une nouvelle, plus de nous mettre en garde contre des erreurs dans le jugement que d'établir un système de règles de conduite, cela aussi en considération de la continuelle mutation qui caractérise la nature. Le problème de l'incessant changement auquel est soumise soit l'espèce humaine soit chaque communauté pose, en effet, un problème pour les lois positives :

Les lois naturelles sont éternelles et communes. Les lois positives ne sont que des corollaires des lois naturelles. Donc les lois positives sont également éternelles et communes. Cependant, il est certain que telle loi positive est bonne et utile dans une circonstance, nuisible et mauvaise dans telle autre ; il est certain qu'il n'y a point de code qu'il ne faille réformer avec le temps. Cette difficulté n'est peut-être pas insoluble ; mais il faut la résoudre⁷⁵.

Les lois naturelles sont « éternelles et communes », affirme Diderot, mais il n'affirme point qu'elles se traduisent dans une série d'obligations immuables, puisque ce problème de la fixité de la loi qui contraste avec les changements sociaux existe déjà pour le code civil. Redoubler le problème avec une morale risque de la transformer en une sophistication ridicule. C'est l'effet que Diderot obtient à travers le déplacement du

⁷³ *Ivi*, p. 10.

⁷⁴ D. Diderot, *Mme de La Carlière*, ouvr. cit. p. 538.

⁷⁵ Diderot, *Observations sur l'Instruction de l'impératrice de Russie aux députés pour la conceptions des lois ou Nakaz*, dans : *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1996, t. III, §5, p. 513.

discours sur l'île de Tahiti : il nous invite à utiliser l'imagination, pour nous conduire doucement à la réflexion sur un thème tout à fait complexe et délicat, tel que la morale sexuelle. Une morale qui semblait être justifiée dans le sein de la société française de l'époque, déplacée telle quelle de l'autre côté du monde où toutes les conditions changent apparaît injustifié et insensé. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville* le philosophe met en relief ce problème à travers la réitération du « pourquoi ? » que le personnage d'Orou adresse à l'Aumônier :

L'aumônier : La fille déshonorée ne trouve plus de mari.
 Orou : Déshonorée ! et pourquoi ?
 L'aumônier : La femme infidèle est plus ou moins méprisée.
 Orou : Méprisée ! et pourquoi ?
 L'aumônier : Le jeune homme s'appelle un lâche séducteur.
 Orou : Un lâche ! un séducteur ! et pourquoi⁷⁶ ?

Les réponses de l'aumônier sont jugées comme un « monstrueux tissu d'extravagances⁷⁷ » par Orou, puisque chaque pays a un système de règles différent et le Tahitien ne comprend pas ce que l'aumônier affirme. Il s'agit du *topos* sceptique qui souligne les différentes mœurs dans les pays divers pour montrer qu'elles sont des pures conventions arbitraires. Diderot ici lie ce constat sceptique à la réflexion sur le langage : Orou manque de mots pour indiquer les vices mentionnés par l'aumônier⁷⁸. Dans un monde où les langues sont des conventions et les mœurs aussi il reste une référence fixe⁷⁹ : la nature :

Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais ? attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec ton semblable, à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien générale. Tu es en délire, si tu crois qu'il y ait rien, soit en haut soit en bas, dans l'univers qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal et le bien général au bien particulier⁸⁰.

Diderot avait mis en lumière le fait que la pudeur, étant une vertu liée à la vue des certaines parties du corps, est une vertu qui n'a aucun sens pour l'aveugle et que pour

⁷⁶ Diderot, DPV, XII, p. 608.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ « L'aumônier : Passe pour la fornication ; mais l'inceste ! mais l'adultère !

Orou : Qu'est-ce que tu veux dire avec tes mots fornication, inceste, adultère ?

L'aumônier : Des crimes, des crimes énormes pour l'un desquels l'on brûle dans mon pays. » Diderot, DPV, XII, p. 619.

⁷⁹ « Qu'on brûle ou qu'on ne brûle pas dans ton pays, peu m'importe. Mais tu n'accuseras pas les mœurs d'Europe par celles d'Otaïti, ni par conséquent les mœurs d'Otaïti par celles de ton pays. Il nous faut une règle plus sûre ; et quelle sera cette règle ? En connaissez-tu une autre que le bien général et l'utilité particulière ? » *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 607.

celui-ci, au contraire, le pire des crimes est le vol, puisque c'est extrêmement difficile de s'en défendre sans voir. Diderot n'a pas mis en place un raisonnement différent pour ce qui concerne les autres vertus. Bien que selon le philosophe la plus sûre référence pour établir un code moral soit la nature, la détermination de la loi universelle n'est pas uniforme⁸¹, elle dépend de chaque société, qui peut être organisée selon des lois plus ou moins en contraste ou en harmonie avec le code de la nature. À quoi sert d'avoir des termes pour indiquer des vices qui contraignent les gens à se conduire de manière incohérente ?

En outre, dans le sein de la société, le philosophe se réserve le droit de juger chaque cas dans sa singularité. Le scepticisme modéré, qu'une telle affirmation implique, n'est pas poussé plus loin. Diderot réserve au philosophe cette position privilégiée, mais à la société dans son ensemble il propose de renoncer au fondement de la morale sur la foi et à tout ce que cette chose implique et aussi de repenser l'organisation de l'État et de ses lois, en faveur d'une société dans laquelle les règles concordent le plus possible avec la raison et avec la nature de l'homme. Pour cette raison il nous représente le Tahitien comme celui qui « s'en est tenu scrupuleusement à la loi de la nature, plus voisin d'une bonne législation qu'aucun peuple civilisé⁸² ». Par la voix d'Orou et des tahitiens Diderot exprime une critique et nous invite à imaginer d'autres possibilités, d'autres formes d'organisations des rapports, comme celle de Tahiti, plus harmonieuse parce qu'elle n'est pas compliquée par des codes incompatibles entre eux et ne force pas la conduite humaine en un sens contraire à la nature. Cet exercice de critique toutefois est caractérisé par une attitude de respect des lois existantes que nous pouvons définir sceptique sur le fond.

Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme et en attendant nous nous y soumettrons. Celui qui de son autorité privée enfreint une loi mauvaise autorise tout autre à enfreindre les bonnes. Il y a moins d'inconvénient à être fou avec des fous qu'à être sage tout seul. Disons-nous à nous-mêmes, crions incessamment qu'on a attaché la honte, le châtiment et l'ignominie à des actions innocentes en elles-mêmes, mais ne le commettons pas, parce que la honte, le châtiment et l'ignominie sont

⁸¹ Lorsque, par exemple, Orou parle du serment de fidélité éternelle du mariage il souligne toutes les contradictions qu'il engendre : « Ces préceptes singuliers, je les trouve opposées à la nature, contraires à la raison, faits pour multiplier les crimes [...] Contraires à la nature, parce qu'ils supposent que un être sentant, pensant et libre peut être la propriété d'un être semblable à lui. Sur quoi ce droit serait-il fondé ? Ne vois-tu pas que on a confondu la chose qui n'a ni sensibilité, ni pensée, ni désir, ni volonté, qu'on quitte, qu'on prend, qu'on garde, qu'on échange sans qu'elle souffre et sans qu'elle se plaigne, avec la chose qui ne s'échange point, qui ne s'acquiert point, qui a liberté, volonté, désir, qui peut se donner ou se refuser pour toujours, qui se plaint et qui souffre, et qui ne saurait devenir un effet de commerce sans que on oublie son caractère et qu'on fasse violence à la nature ? » Diderot, DPV, XII, p. 604.

⁸² *Ivi* p. 630.

les plus grands de tous les maux. Imitons le bon aumônier, moine en France, sauvage à Otaïti⁸³.

Les affirmations de Diderot rappellent la « morale par provision » énoncée par Descartes dans son *Discours de la méthode* (1637), lorsque le philosophe se donnait comme première maxime celle de respecter les lois et les coutumes de son pays. En effet, observe Descartes, il est aussi possible qu'il y ait des lois bien sensées parmi les Perses ou les Chinois, mais il lui semble que le plus utile était de se régler selon ceux avec lesquels il aurait à vivre⁸⁴. Mais tout en respectant les mœurs et les lois de son Pays, Descartes n'arrête pas le travail de réflexion critique et d'amélioration de ses jugements. En bref, comme le résume A, « prendre le froc du pays où l'on va, et garder celui du pays où l'on est », mais il s'agit de la même affirmation sceptique formulée par Montaigne : « c'est la règle des règles, en générale loi des lois, que chacun observe celles du lieu où il est⁸⁵ ». La même règle, citée dans un autre chapitre est commentée par Montaigne de telle manière qu'on comprend combien Diderot dans ses réflexions sur la nature est proche du philosophe de Bordeaux, comme référence morale. L'on peut en effet lire dans l'*Apologie de Raymond Sebond* :

Et par là que veut elle dire, sinon que nostre devoir n'a d'autre règle que fortuite ? La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit qui eust corps et véritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des costumes de cette contrée ou de celle là ; ce ne seroit pas de la fantaisie des Perses ou des Indes que la vertu prendroit sa forme. Il n'est rien à plus continuelle agitation que les lois⁸⁶.

Suivre les lois du pays où l'on est selon l'exemple socratique n'implique pas, selon le même exemple, d'y adhérer et de croire que les bonnes mœurs puissent correspondre « à cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un Prince⁸⁷ ». La référence est pour Montaigne la nature, mais non une série restreinte de principes prétendus universels et fermes, inscrits dans la condition humaine puisqu'entre « ces trois ou quatre lois choisies il n'en y a une seule qui ne soit contredite et desadvoëe, non par une nation, mais par plusieurs⁸⁸ ». Selon Montaigne ce que la nature a ordonné à l'homme ne peut correspondre aux principes particuliers qui règlent les différents pays du monde, s'il y avait quelque principe universellement valable il devrait être suivi dans toutes les nations, mais l'on ne peut indiquer aucun principe de ce genre. Montaigne est sceptique

⁸³ *Ivi*, p. 643.

⁸⁴ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, [1637], cit., p. 592-593.

⁸⁵ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XXIII, ouvr. cit., p. 118.

⁸⁶ *Ivi*, L. II, §XII, p. 578-579.

⁸⁷ *Ivi*, p. 579.

⁸⁸ *Ivi*, p. 580.

et il pense que bien qu'il soit crédible que des lois naturelles existent, elles sont pourtant presque insaisissables pour les hommes : « en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance⁸⁹ ». Diderot, au contraire, fera de la référence à la nature un principe capable en même temps de rendre compte de l'universalité et de la singularité, il évitera la misérable tentative, selon la définition de Montaigne, d'indiquer deux, trois, quatre, principes naturels et pour cela universels que l'homme pourrait trouver dans sa nature. Ni référence mythique, ni universalité vide et abstraite, la nature est dans la philosophie diderotienne une notion qui lui permet de fuir simultanément le dogmatisme et le scepticisme.

9.4 Une nature non-mythique

Parmi les contes de Diderot le *Supplément au voyage de Bougainville* par certains aspects constitue un cas à part. La structure du texte est plus complexe, mais la raison de sa différence est essentiellement liée au déplacement à l'île de Tahiti. Le milieu exotique permet à Diderot de montrer que la question morale est aussi une question politique, en effet, les règles de conduite qui sont en vigueur à Tahiti dans le conte diderotien sont des normes politiques basées sur le principe de l'utilité publique. Ainsi, les actions sont jugées sur la base de leur apport positif ou négatif au fonctionnement de la société tahitienne. C'est pour cette raison que la sexualité, en tant qu'ayant pour finalité la reproduction est réglée et jugée dans sa dimension publique. La cohérence entre la loi civile et la loi naturelle qui règne à Tahiti évite des situations comme la mort de Mme de La Carlière et de son enfant, ou comme celle de la pauvre Polly Baker punie pour avoir accouché des enfants « fruits du libertinage » auquel elle était obligée puisqu'elle avait été abandonnée par l'homme qu'elle devait épouser⁹⁰.

Au contraire, la société française de l'époque (de même que les autres sociétés européennes) avait scindé l'ordre privé et l'ordre public de l'existence, mais jugeait les actes privés (voir le cas de Polly Baker) selon la loi publique, d'où l'inconséquence du jugement et l'impossibilité d'agir sans contredire l'un de deux codes. En réalité, donc, Diderot nous montre un système socio-politique différent et non les caractéristiques

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Cf. Diderot, DPV, XII, p. 614-616. Diderot rapporte cette histoire aussi dans sa contribution à l'*Histoire des Deux Indes* dirigée par l'abbé Raynal.

d'une morale naturelle. La nature est évoquée plusieurs fois, mais Diderot ne se sert pas de la référence à la nature pour élaborer un système moral entendu comme ensemble nécessaire et cohérent de règles déduites d'un seul principe. La nature constitue plutôt une référence qui nous invite à exercer notre pensée critique sur les lois existantes, pour élaborer un jugement adéquat aux circonstances et qui ne considère pas certaines actions en tant que telles comme des vices ou des vertus :

Voilà cette morale universelle qui tenant à la nature de l'homme, tient à la nature des sociétés ; cette morale qui peut bien varier dans ses applications, mais jamais dans son essence ; cette morale enfin à laquelle toutes les lois doivent se rapporter, se subordonner⁹¹.

Pour Diderot il ne s'agit pas ni de retourner à un mythique état de nature, ni de proposer un nouveau système qui a dans la nature sa source principale, il s'agit de re-penser les lois, d'élaborer une réflexion critique de lois existantes (et, souvent, insensées) en tenant compte de la dimension physique de l'homme et des conditions du lieu et de la société dans laquelle il vit.

Malgré les similitudes avec l'état de nature tel que Rousseau le décrit, Diderot ne voit pas dans l'état de nature une espèce de paradis perdu. Pour plusieurs raisons, mais avant tout parce que l'évolution est nécessaire pour chaque société. La société de Tahiti telle qu'il la conçoit dans son conte, en effet, est déjà une société en évolution, elle est juste un état transitoire. Cet éloignement de l'état « primitif » est un élément qui n'est pas insignifiant : l'évolution de l'homme naturel à l'homme artificiel va de soi. Tahiti aussi n'échappe pas à ce procès. L'élément central qui ne fait pas de ce conte le lieu de la narration nostalgique d'un paradis perdu, ni un appel à retourner à l'état sauvage, est le fait que l'évolution des sociétés n'est pas un procès que le philosophe ne considère pas seulement comme irréductible décadence ou comme entièrement négatif. Lorsque Diderot parle de cette évolution il utilise une image significative qui montre de nouveau sa tendance à évaluer la complexité de chaque phénomène :

Mais un autre phénomène qui ne vous aura pas échappé davantage, c'est que le retour de l'homme artificiel et moral suit pas à pas les progrès de l'état de la maladie à l'état de la convalescence et de l'état de convalescence à l'état de la santé ; le moment où l'infirmité cesse est celui où la guerre intestine recommence, et presque toujours avec désavantage pour l'intrus⁹².

⁹¹ Diderot, *Histoire des deux indes*, dans *Œuvres* Robert Laffont, 1997, t. III, p. 632.

⁹² Diderot, DPV, XII, p. 638.

L'image du convalescent met en relief la conflictualité de la condition de l'homme « artificiel et moral », elle correspond à l'état de santé de l'homme et c'est l'abandon à son instinct qui coïncide avec l'état de maladie. Diderot est bien conscient (et il le démontre dans d'autres œuvres comme dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*) que l'état naturel n'est pas entièrement désirable, parce qu'il ne correspond pas nécessairement à l'harmonie et au bonheur. L'état de la nature reste problématique pour Diderot et il l'était déjà dans le *Supplément* lorsqu'A demande à B s'il préfère l'état de nature brute et sauvage aux contradictions de leur société, B n'ose pas prendre ce parti et le dialogue poursuit en ouvrant d'autres questions. Diderot retournera sur ce thème, il se posera la question plusieurs de fois et encore dix années après, dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* dans lequel nous pouvons lire :

La félicité serait-elle le lot de la barbarie, et la misère, celui des temps policés ? Le bonheur de mon espèce m'est si cher, que je suis toujours tenté de croire aux romans qu'on me fait : cela me laisse l'espoir d'un âge où le plus vertueux serait le plus puissant⁹³.

En effet, aussi bien si c'est vrai qu'il faut s'attacher à la nature des choses pour savoir ce qui est bon et mauvais, c'est de même vrai que « vices et vertus, tout est également dans la nature ». La nature donc est une référence complexe, d'un certain point de vue contradictoire, et cette dernière affirmation décèle un certain scepticisme envers la possibilité de trouver des valeurs absolues avec le renvoi à la nature, en cela Diderot est proche de Montaigne.

Comme on l'a vu dans l'analyse des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, la nature est tellement riche et continuellement sujette au changement qu'elle dépasse largement toute prétention humaine d'en tirer un ensemble de dogmes ou d'axiomes qui nous permettent d'établir des lois sociales universelles. En même temps, on ne peut pas renoncer à des règles pour vivre en société et on doit considérer la nature comme référence essentielle pour les élaborer si on veut éviter les contradictions que Diderot a mises en relief dans son *Supplément*. Diderot, comme ses personnages, s'interroge, il hésite, et ne cesse de réfléchir dans l'espace qui se trouve entre ces deux pôles.

Comme pour A et B, l'anarchie de la Calabre, citée en passant à la fin du conte, n'est certainement pas un régime attractif, de même que toute forme de tyrannie ou de gouvernement qui se régit entre plusieurs codes contradictoires entre eux. La République de Venise ne représente probablement pas non plus un gouvernement

⁹³ Diderot, DPV, XXV, p. 294.

satisfaisant, bien que là, il y a « une espèce de dédommagement de la servitude que tous les voyageurs ont senti et préconisé » et que le philosophe souhaite.

Diderot montre clairement que la civilisation et l'élaboration des règles sociales amène toujours l'homme à quelque forme d'asservissement. Pour proche de la nature que le code puisse être il impliquera toujours des contraintes, à ce sujet l'image de la lyre est très éloquent : « partout où il y a une lyre il y a des cordes⁹⁴ ». La référence à la nature fait partie du bagage antidogmatique utilisé par les sceptiques, modernes autant qu'anciens. Il n'y a pas une nature mythifiée dans la pensée diderotienne, mais une source de connaissances qui permettent à l'homme de mieux comprendre ce qui est mieux pour la vie en société. C'est la nature qui lui permettra de parler contre les lois insensées et de se soumettre aux lois existantes en attente d'un changement jusqu'à ce qu'on les réforme, comme dit B à la fin du *Supplément*.

9.5 Des contes dialogiques

Dans les contes la narration est combinée avec le dialogue, ce qui engendre un fort mouvement de la pensée. À côté de *l'Entretien d'un père avec ses enfants* et de *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****⁹⁵, qui sont explicitement des dialogues il y a les deux contes *Ceci n'est pas un conte* et *Madame de la Carlière* où la narration se transforme en dialogue entre le conteur et le lecteur et, enfin, le *Supplément au voyage de Bougainville*, qui se présente comme dialogue entre A et B, mais qui dans son ensemble est construit comme un entassement de dialogues.

Les dialogues entre les personnages de tous les contes se caractérisent par leur caractère heuristique, c'est-à-dire que les personnages discutent entre eux pour découvrir quelque chose de nouveau, qui n'est pas connu dès le début, selon un trait typique du dialogue philosophique. Ainsi, dans l'invention créatrice de la littérature, qui n'est pas alternative à la recherche philosophique, les questions qui traversent la fiction ont un sens plus vaste que celui strictement lié à la narration. L'usage du dialogue transforme le conte en un véritable débat moral : il ne s'agit pas pour Diderot de donner

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *L'Entretien d'un père avec ses enfants* fait partie du diptyque des contes dit « cycle langrois » avec *Les deux amis de Bourbonne*, tandis que *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, publié dans l'édition vénitienne du 1773 avec les *Pensées philosophiques*, est normalement considéré parmi les œuvres philosophiques. Cela dit, il nous semble qu'aux fins d'une analyse de la pensée philosophique de Diderot et de l'usage du dialogue comme choix de méthode, en considération aussi du rapprochement des sujets traités dans les entretiens en question, il est possible de les analyser de manière conjointe.

la version narrative d'une loi morale déjà connue ou d'une vérité déjà donnée, mais dans les contes il s'entraîne plutôt avec son lecteur à chercher à comprendre et découvrir quelque chose de nouveau dans ce champ. Par conséquent, le conte devient un instrument d'enquête, il réalise une vraie recherche et le lecteur ne sait pas d'avance ce qu'il va trouver, puisque l'échange entre les personnages « progresse par remises en cause de ce qui semblait acquis, renouvelle de moment en moment non seulement ses hypothèses, mais ses interrogations, au point de faire bien vite oublier son point de départ⁹⁶ ».

Dans l'*Introduction aux Quatres contes* J. Proust a souligné que dans les contes l'interlocuteur et le conteur savent autant (ou presque) l'un que l'autre et que la présence de l'interlocuteur de convention a une signification essentiellement morale. Dans *Ceci n'est pas un conte* Diderot rend manifeste cette participation :

Lorsqu'on fait un conte, c'est à quelqu'un qui l'écoute ; et pour peu que le conte dure, il est rare que le conteur ne soit interrompu quelquefois par son auditeur. Voilà pourquoi j'ai introduit dans le récit qu'on va lire, et qui n'est pas un conte ou qui est un mauvais conte, si vous vous en doutez, un personnage qui fasse à peu près le rôle du lecteur, et je commence⁹⁷.

Nous trouvons cette voix qui interrompt la narration aussi dans *Mme de La Carlière*. Dans les autres contes, Diderot utilise des moyens différents pour obtenir cet effet de participation : dans le *Supplément* les personnages qui dialoguent sont eux-mêmes les lecteurs du texte de Bougainville, donc le dialogue entre A et B est une forme d'interruption du conte tahitien, qui est proprement un dialogue ; dans le « cycle langrois » il n'y a pas directement cet appel au lecteur, mais la structure que Diderot utilise compense cette absence⁹⁸.

L'interlocuteur connaît les actions particulières qu'on lui rapporte et qui constituent le dilemme moral, il le juge avec la même inconséquence que le public, parce que, comme le démontre le narrateur, il ignore la cause profonde des conduites des personnages, qu'il juge sur les apparences. Pour cette raison dans l'histoire de Desroches, ce dernier est jugé par l'interlocuteur « comme toute le monde » :

⁹⁶ J. Ehrard, *L'invention littéraire au XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 169.

⁹⁷ Diderot, *Ceci n'est pas un conte*, DPV, XII, p. 521.

⁹⁸ Dans *Les Deux amis de Bourbonne* nous voyons l'usage que Mme de *** fait du récit de M. le subdélégué Aubert ; la véritable histoire de Félix et Olivier et l'interprétation de cette histoire de la part de M. Papin, curé de Saint-Marie à Bourbonne, qui connaît l'histoire mais non le conte de M. Aubert. Dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* le dialogue entre le père et ses enfants est interrompu et enrichi par les opinions de plusieurs personnages différents : le docteur, le géomètre, le prier, l'abbé, etc.

Et c'est ainsi que de bouche en bouche, échos ridicules les unes des autres, un galant homme est traduit pour un plat homme, un homme d'esprit pour un sot, un homme honnête pour un coquin, un homme de courage pour un insensé, et réciproquement. Non, ces impertinents jaseurs ne valent pas la peine que l'on compte leur approbation, leur improbation pour quelque chose dans la conduite de sa vie⁹⁹.

Diderot doit apprendre à son lecteur une nouvelle attitude envers les choses, une méfiance prudentielle, une mise en balance constante des informations qu'on reçoit, des histoires qu'on écoute, avant d'accueillir les faits et de les juger. Pour faire cela il doit mettre en œuvre un mécanisme qui permet de faire éprouver à ses lecteurs les limites d'un jugement qui manque de lumière. Ainsi, le lecteur traverse un renversement de ses opinions grâce auquel il est conduit par le narrateur à juger plus sainement la réalité : les détails que, comme le public, il ne connaît pas, sont déterminants. Sans que le lecteur s'en aperçoive, il est transformé en un personnage « qui écoute le récit pour la première fois, qui l'interrompt, qui le commente, qui en un mot, est attention, activité, participation directe¹⁰⁰ ». Ce processus vise soit à démontrer la nécessité de douter du jugement public et à se taire et suspendre le jugement, plutôt que de s'exprimer sans connaître bien toutes les circonstances : c'est, en somme, une invitation à accomplir un petit acte de scepticisme en ce qui concerne les vicissitudes d'autrui, et aussi à mettre en doute la morale abstraite et les lois absurdes.

La narration consent à faire ressentir au lecteur le conflit entre les trois codes et la difficulté de suivre des préceptes généraux (par exemple lorsque l'auditeur affirme, à propos de la maladie, que « *nous rapprochant de nous, elle écarte le souvenir des autres* » et qu'elle est « *un prétexte pour s'affliger sans indiscretion et sans contrainte* », le narrateur commente « cette réflexion juste d'ailleurs n'était applicable à Mlle de La Chaux¹⁰¹ ») ou de juger selon des lieux communs, comme l'idée « qu'il y a des hommes bien bons et des femmes bien méchantes » ensuite corrigée avec l'ajout qu'« il y a aussi des femmes très bonnes et des hommes très méchants¹⁰² ».

Dans *Ceci n'est pas un conte* c'est toujours le narrateur qui fait ces deux affirmations et, dans le premier cas, son auditeur répond qu'il est convaincu, cela signifie qu'il a mis en doute son préjugé et qu'il a changé d'avis. Mais le personnage de ce conte fait « le rôle du lecteur », lecteur qui ne se contente pas d'interrompre le fil du récit par des commentaires, des exclamations ou des questions, il doit mettre en doute son point de vue et même le renverser. Comme on le verra dans l'analyse de *Jacques le*

⁹⁹ D. Diderot, *Mme de La Carlière*, DPV, XII, p. 551.

¹⁰⁰ H. Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*, ouvr. cit., p. 37.

¹⁰¹ Diderot, *Ceci n'est pas un conte*, DPV, XII, p. 541.

¹⁰² *Ivi*, p. 529.

fataliste, il s'agit d'une véritable stratégie de dépaysement et de distraction, une interruption intentionnelle du fil du discours qui a pour but, entre autres, celui de mettre la pensée en mouvement.

9.6 La racine sceptique de la tolérance

L'un des traits qui avaient caractérisé le scepticisme de Diderot à l'époque des *Pensées Philosophiques* c'était l'importance qu'il accordait à la nécessité de chercher, encore plus que celle d'atteindre la vérité. Avec l'attitude d'un sceptique il n'avait pas non plus l'illusion de pouvoir exclure qu'une recherche aussi scrupuleusement conduite pouvait se dire à l'abri de l'erreur¹⁰³. Le jeune Diderot, mettait en valeur la quête de la vérité tout en admettant que les limites humaines de cette recherche pouvaient aussi conduire le philosophe le plus sérieux à l'erreur : ni la méthode ni rien d'autre ne peut permettre à l'homme de dépasser sa limitation et sa faillibilité. L'essentiel est la bonne foi de celui qui recherche.

Comme pour Montaigne, pour Diderot la sincérité est une vertu fondamentale : on doit prétendre sincérité et désintérêt du philosophe, ce sont les qualités qui distinguent son discours de celui du sophiste. Ce qu'on ne peut ne pas exiger de lui c'est l'infailibilité. Montaigne a beaucoup insisté sur ce point, mais aussi un autre grand sceptique : Pierre Bayle. La défense de la conscience errante, à savoir l'affirmation qu'il est possible d'être athée en bonne foi et, en conséquence, que ceux qui ne croient pas en Dieu puissent se conduire honnêtement, est un point central du discours de Bayle, dont Diderot s'empare ; bien que l'obéissance à la conscience dans la perspective diderotienne, à la différence de ce que soutenait Bayle, ne soit pas en rapport avec la foi en Dieu, mais avec la vérité. Dans les *Pensées diverses sur la comète* Bayle s'était efforcé d'insister sur la possibilité que les athées pouvaient bien être de bonne foi et se conduire de manière vertueuse, en outre il avait essayé de montrer qu'il était possible d'admettre qu'une société vertueuse ne devait pas se fonder nécessairement sur la foi et sur la peur d'un châtiment dans l'au-delà, mais aussi sur la raison, sur la haine des châtiments et des peines sur terre et sur la sensibilité à l'honneur et à la gloire de certaines actions¹⁰⁴. Or, comme l'a affirmé P. Rétat presque chaque ligne de l'*Entretien*

¹⁰³ Cf. Diderot, *Pensées philosophiques*, §XXIX, DPV, II, p. 34.

¹⁰⁴ « On voit à cette heure combien il est apparent qu'une Société d'Athées pratiqueroit les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres Societez, pourveu qu'elle fit severement punir les crimes, et qu'elle attachast de l'honneur et de l'infamie à certaines choses. Comme l'ignorance d'un

d'un philosophe avec la Maréchale de *** est un rappel frappant des thèses des *Pensées diverses*¹⁰⁵. Au centre de l'argumentation de Bayle, développée dans toute son ampleur et profondeur dans son *Commentaire philosophique sur ces mots de Jésus-Christ : contrains-les d'entrer* (1686), il y a une nouvelle considération de l'erreur. L'un des éléments qui caractérisent le scepticisme est, en effet, l'admission que l'on peut se tromper, aussi sur des questions qui nous semblent les plus claires. Ce qui constitue un problème plus ardu pour Bayle n'est pas la question de la possibilité de se tromper en matière de connaissance, mais quel statut donner au doute en matière de foi : la théologie de tradition augustinienne, en effet, considérerait l'erreur comme une suite du péché¹⁰⁶. Bayle s'est efforcé de démontrer que l'homme peut se tromper en bonne foi et qu'il ne faut pas considérer égale l'obstination montrée par malice ou en dépit de son prochain d'un homme « qui persévère dans ses erreurs, après qu'on lui a montré manifestement que ce sont des erreurs grossières et qu'on l'en a convaincu dans sa conscience¹⁰⁷ » et un homme instruit au mieux qui malgré cela affirmera d'être « toujours persuadé en sa conscience que sa religion est la seule bonne, qu'on n'a nul droit de prétendre qu'on l'a convaincu intérieurement et évidemment de ses erreurs¹⁰⁸ ».

La bonne foi, donc, doit être l'élément discriminant pour l'exercice de la tolérance, mais il faudra encore observer que personne ne peut scruter le cœur des personnes comme Dieu le fait. En outre personne ne pourra affirmer que quelqu'un n'est pas de bonne foi, parce qu'il n'a pas été capable de répondre à une objection soulevée contre sa foi, ou qu'il n'accueille pas des raisons considérées par le convertisseur « claires comme le jour¹⁰⁹ ». Bayle montre qu'on risque de conclure dès la première affirmation que toutes les religions sont fausses ou que la même religion est vraie en un lieu et fausse en un autre :

se pouvant faire que dans un même jour un ministre disputant contre un moine, le met à quia, et qu'un moine disputant dans une autre chambre contre un ministre le démonte, et

premier Etre Createur et Conservateur du monde n'empêcheroit pas les membres de cette Societé d'être sensibles à la gloire et au mépris, à la récompense et à la peine, et à toutes les passions qui se voyent dans les autres hommes et n'étoufferoit pas toutes les lumières de la raison » P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, § CLXXII, éd. critique par A. Prat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994, p.102-103.

¹⁰⁵ Cf. P. Rézat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 396.

¹⁰⁶ Cf. J. M. Gros, *Introduction*, dans P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 26.

¹⁰⁷ P. Bayle, *Commentaire philosophique*, ouvr. cit. p. 182.

¹⁰⁸ J. M. Gros, *Introduction*, cit. p. 26.

¹⁰⁹ P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, ouvr. cit. p. 183.

lui fasse perdre terre, comme dans les duels à plusieurs seconds il arrive qu'il y a des gens vaincus et vainqueurs de part et de l'autre¹¹⁰.

En tant que sceptique le philosophe sait que « l'évidence est une qualité relative¹¹¹ » et il en donne démonstration à travers l'exemple de plusieurs exemples de jugements qu'on peut donner d'une œuvre d'art, fut-elle un chef d'œuvre de Michel-Ange ; « Ainsi », conclut Bayle, « c'est une ignorance crasse du monde, et de l'homme principalement, que de juger du goût d'autrui par le nôtre¹¹² » et qu'il n'y a que Dieu qui puisse connaître la mesure des esprits et le degré de lumière qui leur est suffisant pour comprendre un argument. Bayle démontrera aussi qu'à toutes ces considérations il s'ajoute le fait que la constance dans notre conviction est une vertu, soit-elle ce qui pour l'Église est considéré comme une erreur, car ce qu'il met au centre est la sincérité avec laquelle on adhère au dicté de notre conscience :

Or est-il que la violence est incapable d'un côté de persuader l'esprit, et d'imprimer dans le cœur l'amour et la crainte de Dieu, et très capable de l'autre de produire dans nos corps des actes externes qui ne soient accompagnés d'aucune réalité intérieure, ou qui soient les signes d'une disposition intérieure très différente de celle qu'on a véritablement ; c'est-à-dire, que ces actes externes sont, ou hypocrisie et mauvaise foi, ou révolte contre la conscience.

C'est donc une chose manifestement opposée au bon sens et à la lumière naturelle, aux principes généraux de la raison, en un mot à la règle primitive et originale du discernement du vrai et du faux, du bon et du mauvais, que d'employer la violence à inspirer une religion à ceux qui ne la professent pas¹¹³.

La réflexion de Bayle en matière de religion fut sans doute celle qui a eu le meilleur accueil chez les philosophes des Lumières. Dans son article « Tolérance » du *Dictionnaire Philosophique, portatif* (1764), par exemple, Voltaire reprend plusieurs fois l'argument de notre faiblesse et de la possibilité de nous tromper en matière de foi. L'article s'ouvre avec des déclarations sceptiques : « Qu'est-ce que la tolérance ? c'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesse, & d'erreurs ; pardonnons nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature¹¹⁴ ». À plusieurs reprises il réaffirme ce concept et il l'éclaircit, surtout après l'ajout du 1765, où il définit la distinction parmi les propositions des mathématiques, dont l'évidence et la vérité est démontrable, et celles des autres sciences où les hommes peuvent se tromper.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 184.

¹¹¹ *Ivi*, p. 185.

¹¹² *Ivi*, p. 186.

¹¹³ *Ivi*, p. 100.

¹¹⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique, portatif*, Londres, 1764, p. 338.

Bien que la tolérance fût une valeur partagée et défendue à partir d'un terrain commun de scepticisme modéré à l'égard de la capacité humaine d'arriver à la vérité en matière de religion, Voltaire et Diderot ne développent pas les mêmes argumentations et surtout nous pouvons constater que Diderot, en tant qu'athée, est plus proche que son « cher maître » des arguments développés par Bayle en défense des athées. Contre Locke, en effet, Voltaire estime qu'une société d'athées est possible, mais contre Bayle, et contre Diderot, il la croit préjudiciable au fonctionnement de l'État¹¹⁵. Celui de la tolérance et de l'attitude envers les athées est un bon exemple du partage de certains combats par les philosophes des Lumières, d'un partage aussi du scepticisme modéré qui caractérise leurs philosophies, mais de la profonde différence qui existe entre eux et qui devrait nous empêcher de toute tentative d'assimilation entre les philosophes des Lumières.

Nous avons déjà vu que les arguments de Bayle se reflétaient dans l'article « Intolérance » de l'*Encyclopédie*, signé par Diderot. Encore plus explicite sera la réception et l'élaboration de ses réflexions à l'intérieur de l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****. Dans ce dialogue Diderot, qui se fait encore une fois personnage, conduit une discussion sur la foi, avec une interlocutrice d'exception, mentionnée simplement comme « Maréchale ». Ce personnage est vraisemblablement inspiré par la Maréchale de Broglie, femme dévote, épouse du Maréchal de Broglie et mère de six enfants. Dans le dialogue la scène est informelle : le philosophe, en attente du Maréchal, s'entretient avec la Maréchale qui est à sa toilette. Personne ne peut les écouter et le dialogue peut se développer en parfaite liberté et sans aucune hypocrisie. Ainsi, la Maréchale ouvre la discussion avec une question relative à une prétendue incohérence du philosophe : comment se peut-il qu'un matérialiste athée ait une morale de croyant et s'efforce de la pratiquer ? Le lieu commun de l'époque prétendait, en effet, que l'athée, n'ayant à craindre aucune punition divine et n'ayant aucun Dieu à garantie de ses promesses, était libre de se conduire selon les mœurs les plus dissolus. L'on a déjà observé qu'il s'agit d'une des objections qui ont plus inquiété Diderot et qu'il a fait beaucoup d'efforts pour dépasser cette difficulté. Aussi dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** Diderot essaye de dissoudre ce préjugé, pour ce faire il utilise le même argument que Bayle qui avait montré l'inconséquence d'être chrétien et de persécuter, torturer et tuer ceux qui ne le sont pas ou qui sont d'une

¹¹⁵ Cf. S. Charles, « Entre pyrrhonisme, académisme et dogmatisme, académisme et dogmatisme: le "scepticisme" de Voltaire », *Cahiers Voltaire*, 2013, p. 141. Sur la conception de la tolérance de Voltaire voir aussi M. L. Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

confession différente lorsqu'ils refusent de se convertir. Justifier des actions violentes avec des mots de l'Évangile, qui prêche l'amour pour le prochain c'est, selon Bayle, agir comme des tyrans et des sophistes, c'est forcer l'interprétation de l'Écriture en supposant que Jésus-Christ ait commandé de convertir des gens par force et l'affirmation que les actions violentes ainsi justifiées ne sont pas des crimes, mais des bonnes actions, serait renverser la morale divine et humaine, confondre le vice et la vertu, de manière que la même action soit bonne si accomplie en faveur de la cause de l'Église et mauvaise si faite contre elle¹¹⁶. Il s'agit d'une évidente inconséquence et, comme l'observe Diderot « On est inconséquent ; et, y a-t-il rien de plus commun que d'être inconséquent¹¹⁷ » et la Maréchale en doit convenir : « Hélas ! malheureusement non ; on croit, et tous les jours on se conduit comme si l'on ne croyait pas¹¹⁸ ». On peut rapprocher ce passage à la pensée CLIV des *Pensées diverses sur la comète* où Bayle montre que ce n'est pas de la foi qui dépendent nos actions puisque ce sont les inclinations du tempérament et les habitudes qui déterminent les mœurs des hommes. Diderot comme Bayle montre qu'une analyse attentive des comportements de ceux qui croient en Dieu et en la Providence montre qu'ils ne sont pas meilleurs ou plus vertueux des athées ou des idolâtres. Par conséquent, Bayle concluait :

Je dis la même chose de toutes les autres voluptez criminelles. Lors qu'un Athée les trouve à son goût, il en prend tout son saoul. S'il n'y trouve aucun plaisir, il les laisse-là : ce qui a été justement la manière dont se sont conduits les Idolâtres et dont se conduisent encore la plupart des Chrétiens. Grande preuve que l'esprit de débauche ne dépend pas des opinions que l'on a, ou que l'on n'a pas, touchant la nature de Dieu, mais d'une certaine corruption qui vient du corps, et qui se fortifie tous les jours par le plaisir que l'on trouve dans l'usage des voluptez¹¹⁹.

Avec le personnage de la Maréchale et ses argumentations Diderot utilise la stratégie argumentative de Bayle qui consiste à faire surgir les objections anti-chrétiennes de l'exposition la plus rigoureuse des arguments des croyants¹²⁰. Ainsi, d'un côté Diderot montre que si les habitants de Paris suivaient à la lettre le Sermon sur la montagne il faudrait les renfermer tous aux Petites-Maisons¹²¹ ; de l'autre côté, ce qui donne de la

¹¹⁶ Cf. P. Bayle, *Commentaire philosophique*, ouvr. cit., chapitre IV, Première Partie.

¹¹⁷ Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de*** suivi de Pensée philosophique ; L'article « Intolérance » de l'« Encyclopédie » ; La lettre de Diderot à son frère, novembre 1772*, (dir.) R. Desné, G. Goggi, D. Kahn, et al., Hermann, Paris, 2009, p. 28.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, ouvr. cit., §CXLIV, p.33.

¹²⁰ Cf. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 37.

¹²¹ « S'il prenait en fantaisie à vingt mille habitants de Paris de conformer leur conduite strictement au Sermon sur la montagne. – Eh bien, il y aurait quelque belles gorges plus couvertes. – Et tant de fous que le lieutenant de police ne saurait qu'en faire, car nos Petites-Maisons n'y suffiraient pas. Il y a dans les

force à la thèse de la tolérance prêchée dans le dialogue c'est l'analyse des comportements effectifs des chrétiens, qui conduit Diderot à une unique conclusion, la même qu'on tire des *Pensées Diverses sur la Comète* :

La nature humaine reste essentiellement identique pour ce qui concerne les raisons réelles qui en guident l'action, le comportement d'un athée ne peut pas être très différent de celui d'un païen, si l'on examine les choses dans une juste perspective, il n'est pas non plus différent de celui d'un chrétien¹²².

L'argument sceptique de Bayle utilisé par Diderot qui démontre l'incohérence entre croyance et action, uni à l'argument cher à d'Holbach selon lequel il est impossible de séparer les abus de la religion de la religion, permet à Diderot de conclure que la religion représente un grand malheur pour le genre humain et que l'athéisme est préférable à une foi, laquelle, en raison de ses notions incompréhensibles, engendre les pires conséquences pour les hommes. Ainsi, lorsque la Maréchale affirme que la religion empêche beaucoup de petits maux et produit de nombreux petits biens, Diderot évoque tous « les terribles ravages qu'elle a causé dans le temps passé et qu'elle causera dans le temps à venir¹²³ » et « la plus violente antipathie » qu'elle crée entre les nations, les « divisions qui se sont rarement éteintes sans effusion de sang¹²⁴ ».

Comme Bayle, Diderot prend la question à rebours : il ne s'efforce pas de démontrer que l'athée peut bien être vertueux, ou s'il est cohérent d'être en même temps athée et vertueux, au contraire il conduit son interlocutrice à admettre que dans la majorité des cas ce sont les croyants qui se conduisent de façon incohérente et que souvent ce manque de différence entre ce que la religion prescrit et la conduite est source de crimes et de troubles pour la société. Les arguments de Diderot sont les mêmes que ceux de Bayle, et comme ce dernier il démontre que, non seulement il faut s'efforcer de fonder une morale autonome de la religion, mais qu'aussi pour la société cette morale serait préférable parce que fondée sur un système de récompenses et de châtiments immédiats qui garantissent la paix sociale :

Madame, la tentation est trop proche et l'enfer trop loin ; n'attendez rien qui vaille la peine qu'un sage législateur s'en occupe, d'un système d'opinions bizarres qui n'en impose qu'aux enfants ; qui encourage au crime par la commodité des expiations ; qui envoie le coupable à demander pardon à Dieu de l'injure faite à l'homme, et qui avilit

livres inspirés deux morales : l'une générale et commune à toutes les nations, à tous les cultes et qu'on suit à peu près ; une autre propre à chaque nation et à chaque culte, à laquelle on croit, qu'on prêche dans les temples, qu'on préconise dans les maisons et qu'on ne suit point du tout. » Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de****, cit. p. 34-35.

¹²² G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit. p. 101, notre traduction.

¹²³ Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de****, ouvr. cit., p. 30.

¹²⁴ *Ivi*, p. 31.

l'ordre des devoirs naturels et moraux, en le subordonnant à un ordre de devoirs chimériques¹²⁵.

Ce discours que le personnage de Diderot prononce pour convaincre la Maréchale dévote mais ouverte à écouter l'autre qui s'exprime librement, devient encore plus clair si lu à côté de ce qu'il avait écrit à Vialet en réponse à la publication de son ouvrage en faveur des Capucins. Dans cette lettre Diderot admet que l'homme ne peut pas se passer de croire en quelque chose, de nouveau parfaitement en harmonie avec l'attitude des sceptiques modernes qui tout en affirmant qu'on ne peut pas démontrer l'existence de Dieu ni la nier, affirment que nous sommes des hommes et qu'en tant que tels nous sommes des êtres croyants. L'unique manière d'éviter le désordre que le contraste des opinions en matière religieuse peut engendrer est d'admettre la faillibilité de tout homme et de le tolérer toutes :

Je dirai que, puisqu'il faut que l'homme superstitieux de nature ait un fétiche, le fétiche le plus simple et le plus innocent sera le meilleur de tous. Je dirai que, puisque l'idée de ce fétiche est sujette à varier comme toutes les autres chimères, le seul moyen d'ôter aux diverses opinions leur danger effroyable, c'est de le tolérer toutes sans aucune exception, et de les décrier les unes par les autres en les rapprochant les unes des autres¹²⁶.

Le philosophe tolère, car au contraire du fanatique il suit une voie souple lorsqu'il ne partage pas les convictions des autres. La tendance à accueillir les croyances de tous cependant ne l'empêche pas de poursuivre son travail de critique, tout au contraire c'est dans le sein d'une société tolérante qu'il peut exercer au mieux cette activité de mise en doute et de comparaison qui vise à délivrer l'homme de toute croyance non éclairée. C'est, en effet, parce qu'il ne vit pas dans une société tolérante qu'à la fin de l'*Entretien* avec la Maréchale il lui répond que s'il devait rendre compte aux magistrats de son athéisme il ferait de son mieux « pour leur épargner une action atroce¹²⁷ » et qu'au point de mort il se soumettrait aux cérémonies de l'Église. Cette forme d'hypocrisie, qui rappelle celle des Libertins du siècle précédent, est plutôt ambiguë, mais si on la considère comme une affirmation du personnage et non de l'auteur elle s'explique par l'attitude sceptique exprimée juste avant, relativement à l'existence de Dieu. La dernière partie du dialogue est occupée par le récit de l'histoire du jeune Mexicain¹²⁸ qui ne

¹²⁵ *Ivi*, p. 36.

¹²⁶ Diderot, Lettre à Vialet du juillet 1766, CORR., VI, p.232-233.

¹²⁷ Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de****, ouvr. cit. p. 46.

¹²⁸ *Ivi*, p. 43-45. Pour une autre version de l'histoire voir *Qu'en pensez-vous*, dans Diderot, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 2010, p. 655-658.

croyait pas en Dieu. Son incrédulité était en bonne foi et, en effet, face aux preuves de ses erreurs il ne peut que dire :

J'ai raisonné comme un étourdi, soit ; mais j'ai été sincère avec moi-même et c'est tout ce qu'on peut exiger de moi. Si ce n'est pas une vertu d'avoir de l'esprit, ce n'est pas un crime que d'en manquer¹²⁹.

On retrouve ici les affirmations que Diderot avait fait à l'époque des *Pensées Philosophiques* (Pensée XXIX) : comme Bayle dans le *Commentaire philosophique* et avant dans les *Pensées diverses sur la comète* nous sommes face à la défense de la conscience errante. Le matérialisme conjectural de Diderot est l'explication qu'il considère la plus probable des phénomènes et l'existence de Dieu ne semble pas contribuer à cette explication, car il n'est pas possible de séparer de la notion de divinité l'incompréhensibilité la plus profonde, ni de trouver dans un principe transcendant un guide pour nos actions. Mais Diderot n'est aucunement « un tyran des opinions¹³⁰ » comme il l'affirme dans la lettre à Vialet :

Je dis mes raisons, et j'attends ; et j'ai remarqué plusieurs fois au bout d'un certain temps que mon adversaire et moi nous avons tous les deux changé d'avis. Je ne désespère pas qu'un jour je ne croie à l'utilité des moines, et vous n'y croyiez plus¹³¹.

Qu'il se conduisait véritablement de cette manière ou non, ceci est le résultat de l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** : les deux interlocuteurs ne changent pas d'avis, mais ils admettent les limites de leurs positions et aussi les bonnes raisons de l'autre. Nous ne retrouvons pas ici le balancement du sceptique qui s'arrête dans son incertitude, qui oscille continuellement entre le pour et le contre, mais le mouvement engendré par une méthode sceptique utilisée non seulement en fonction d'examen préalable, mais comme moyen d'assouplissement des jugements. Diderot avait souhaité cette attitude dans les *Pensées philosophiques* à travers les mots de Montaigne qui souhaitait l'utilisation de « ces mots qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions¹³² » parce que chacun est affecté par les épreuves de manière différente, et personne ne peut établir la mesure de lumière qui suffit pour chacun, pour le dire comme Bayle.

Le dialogue entre la Maréchale et Diderot, bien que libre et franc, est un exemple d'un choix attentif des mots, d'une modération qui seule permet leur entretien

¹²⁹ *Ivi*, p. 44.

¹³⁰ Diderot, Lettre à Vialet du juillet 1766, CORR., VI, p. 232.

¹³¹ *Ivi*, p. 232.

¹³² M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §XI, ouvr. cit., p. 1030, cité par Diderot dans la pensée XXIV des *Pensées Philosophiques*.

sur un sujet si délicat ; uniquement le dialogue permet la confrontation entre une pluralité des points de vue qui constitue l'unique manière d'éclairer les hommes, de les entraîner à l'usage de la raison, sans que la pensée se réduise à une exposition dogmatique de ses idées.

9.7 Du théâtre à la vérité clandestine du *Neveu de Rameau*.

« obligé, comme toutes les grands poètes comiques, comme
Molière et comme Rabelais, de considérer toute chose
à l'endroit du Pour et à l'envers du Contre, il était
sceptique, il pouvait rire et il riait de tout »

H. de Balzac, *Illusions perdues*

Avec *Le Neveu de Rameau* (écrit entre 1762-1773) on est confronté à une œuvre qu'on peut définir de clandestine en raison de la circulation du texte qui sera publié seulement en 1805 en Allemagne par Goethe, mais surtout parce que dans ce dialogue brillant de Diderot il émerge en filigrane « un secret déconcertant pour celui qui l'écrit », une vérité que l'œuvre maintient cachée « mais que, ce faisant, elle met au jour¹³³ ». En effet, c'est la seule œuvre dont le philosophe ne parle pas dans sa correspondance et dont il n'a communiqué aucune copie. *Le Neveu de Rameau* est une œuvre scandaleuse parce que le portrait du neveu fait par Diderot est celui d'un personnage cynique, sceptique, débordant, dépravé, qui expose les nouvelles raisons qui agitent le nouveau monde qui est en train d'émerger : la société moderne érigée sur l'argent comme unique valeur. Le portrait du neveu est aussi celui de « Lui », un *alter ego* noir de « Moi », couple avec lequel Diderot construit un jeu de reflets entre une exposition trop abstraite et ingénue de ses principes philosophiques et le discours du fou qui s'est emparé de ses principes et les a pervertis. La radicalité de l'inquiétude qui traverse le dialogue rend compréhensible sa clandestinité, surtout si l'on considère les efforts mis en place par Diderot afin de transmettre avec ses pièces théâtrales l'idée que contrairement à ce que ses détracteurs affirmaient, sa pensée philosophique n'était pas destinée à produire des hommes immoraux et pas non plus à justifier la débauche¹³⁴.

¹³³ J.-C. Bourdin, « Les raisons clandestines du *Neveu de Rameau* », dans *La lettre clandestine* 19, 2011, p. 123.

¹³⁴ Il ne faut pas oublier qu'en tant que matérialiste Diderot craignait le rapprochement avec La Mettrie qu'il considérait « dissolu, impudent, bouffon, flatteur » ce philosophe qui « était fait pour la vie des cours et la faveur des Grands. Il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie ; il s'est tué par ignorance de ce qu'il professait. » C'est Diderot lui-même qui définit ce jugement « sévère, mais juste » en avouant qu'il était difficile « de garder quelque mesure avec l'apologiste du vice et le détracteur de la vertu. » Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 248.

Le philosophe s'était efforcé, comme on l'a vu, d'élaborer une morale complètement laïque, solide sans être abstraite, et il a eu particulièrement soin de prévenir les objections qui visaient à prévoir les pires conséquences pour une morale matérialiste. À côté des œuvres analysées jusqu'ici comme *Le Rêve de D'Alembert* et les contes, qui n'étaient pas destinées au grand public, ses pièces de théâtre, notamment *Le Fils naturel* (1756) et le *Père de famille* (1761) ont joué un rôle essentiel en vue de la diffusion d'une morale des Lumières. En accord avec son matérialisme Diderot était convaincu que « les principales valeurs de la nouvelle morale sont [...] transmises d'une génération à l'autre moins à travers le raisonnement que par l'intuition et la sensibilité¹³⁵ », pour cette raison il avait conçu la « tragédie domestique et bourgeoise¹³⁶ ». Avec son nouveau « genre sérieux¹³⁷ », à la moitié entre les deux extrêmes que sont la tragédie et la comédie, il s'était efforcé de mettre en scène la vertu laïque, qu'il définissait comme le « goût de l'ordre dans les choses morales¹³⁸ ». Le théâtre diderotien qui voit dans la mise en scène le moment édifiant de l'identification avec le personnage vertueux et, en même temps, un espace d'interrogation commun aux spectateurs, peut aussi devenir une occasion pour faire expérimenter au public le plus vaste cette désorientation nécessaire à récuser sur son premier jugement¹³⁹, après avoir compris la complexité dont il faut tenir compte avant de s'exprimer sur le vrai et sur le bien.

Il y a en outre dans la mise en scène théâtrale une stratification des niveaux de vérité : dans l'instant où le spectateur assiste au spectacle il accepte que le vrai tel qu'il est représenté sur la scène ne correspond pas aux « choses comme elles sont en nature¹⁴⁰ ». Mais dans les deux pièces jouées de son vivant, il y a des révélations qui non seulement fournissent la solution à l'intrigue, mais qui forcent le spectateur à modifier sa compréhension de la situation telle qu'il croit l'avoir comprise : dans *Le Fils naturel* l'on découvre que Dorval et Rosalie sont frères et dans *Le Père de famille* Sophie découvre être fille du Commandeur d'Auvillé. Mais que révèlent ces coups de théâtre ? L'intention de Diderot voudrait être celle d'éduquer le spectateur, de « mettre l'élève au même niveau cognitif que l'auteur », pour cette raison il voudrait « lui faire découvrir la vérité de deçà de l'illusion, tout en demeurant dans la *mimèsis*, sans

¹³⁵ J. Siess, « Un modèle des Lumières : la comédie sérieuse de Diderot », dans *Diderot, l'invention du drame*, (dir.) M. Buffat, Paris, Klincksieck, p. 25.

¹³⁶ Diderot, *Entretiens sur Le fils naturel*, DPV, X, p. 116.

¹³⁷ *Ivi*, p. 129.

¹³⁸ *Ivi*, p. 123.

¹³⁹ Cf. A. Ménil, *Diderot et le drame. Théâtre et philosophie*, Paris, PUF, 1995, p. 9-18.

¹⁴⁰ Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, DPV, XX, p. 61.

pouvoir s'en passer¹⁴¹ », ce qui fonctionne moins bien que dans la fiction romanesque. Le résultat est un peu faux aux yeux du spectateur exactement lorsqu'il s'efforce de concilier la vertu universelle et le bonheur individuel, à cause des expédients qui renversent des situations sans issue et fournissent une solution à l'intrigue qui contraste avec la naturalité des personnages et des actions mises en scène, et décèle l'antinomie philosophique la plus profonde entre bonheur et vertu¹⁴².

Le théâtre, lieu public où Diderot met en scène des drames domestiques et intimes, porte en soi un élément essentiel de la morale diderotienne, qui est une morale sociale, laquelle ne concerne pas, comme on l'a vu, ce qui est bon ou mauvais en soi, mais les règles les plus adaptées pour vivre heureusement dans le sein de la société. La vertu n'a de sens qu'à l'intérieur du réseau des relations qu'on tisse avec les autres. Certes, il y a aussi un plaisir d'accomplir une bonne action qui consiste en la satisfaction qu'on tire de cet acte gratuit, mais c'est dans sa participation au bonheur collectif qu'on comprend sa participation à notre propre bonheur. Une âme tendre n'envisage point le système général des êtres sensibles sans y participer, affirme Constance dans *Le Fils naturel*¹⁴³.

On revient alors au *Neveu de Rameau*, ce dialogue subversif, corrosif, qui contrairement aux tragédies domestiques qui mettent en scène la vertu, offre une voix d'une « vérité insupportable¹⁴⁴ », celle de la pire hypothèse selon Diderot : celle du matérialisme destructeur de la morale, celle d'un individu « aveugle aux notions morales¹⁴⁵ » qui sert d'antithèse ravageuse à sa pensée constructive. Cet individu, emblème de ce monde qui met au centre de tout action et lien à la richesse (« l'or est tout, le reste, sans or, n'est rien¹⁴⁶ » affirme le neveu), s'oppose à la conviction de Diderot que chacun porte en soi un germe d'honnêteté et de bon goût, que « la bonté en nous est plus invisiblement attachée que la méchanceté ; et qu'en général, il reste plus de bonté dans l'âme d'un méchant, que de méchanceté dans l'âme des bons¹⁴⁷ ». Ce dialogue de Diderot est, en effet, construit à peu près comme un entretien entre le

¹⁴¹ P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, ouvr. cit. p. 411.

¹⁴² Cf. *Ivi*, p. 411-413.

¹⁴³ « Et quel sera mon devoir et le vôtre ! sinon de les accoutumer à n'admirer, même dans l'Auteur de toutes choses, que les qualités qu'ils chériront en nous ! Nous leur représenterons sans cesse que les lois de l'humanité sont immuables, que rien n'en peut dispenser, et nous verrons germer dans leurs âmes ce sentiment de bienfaisance universelle qui embrasse toute la nature... Vous m'avez dit cent fois qu'une âme tendre n'envisageait point le système général des êtres sensibles, sans en désirer fortement le bonheur, sans y participer » Diderot, *Le fils naturel*, DPV, X, p. 65.

¹⁴⁴ J.-C. Bourdin, « Les raisons clandestines du Neveu de Rameau », art. cit. p. 135.

¹⁴⁵ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 479.

¹⁴⁶ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, DPV, XII, p. 135.

¹⁴⁷ Diderot, *Entretiens sur Le fils naturel*, DPV, X, p. 123.

philosophe, qui a dramatisé la vertu et ses épreuves, et son antithèse, la voix indiscreète qui se lève afin de lui opposer les plus ombrageux soupçons d'un philosophe qui a tant prêché la vertu. Dans les *Entretiens sur le Fils naturel* Dorval réplique à la maxime du *Fils naturel* « Rien ne captive plus fortement que l'exemple de la vertu, pas même l'exemple du vice¹⁴⁸ », qui a paru fausse à son auteur, avec le même éloge de la vertu que Constance lui avait fait. Mais dans le sein de cet éloge de la vertu l'on peut repérer une allusion qui semble se condenser et devenir personnage avec le neveu de Rameau : le goût de la vertu nous appartient et il agit en nous sans qu'on s'en aperçoive, selon Constance et Dorval, et il nous fait tendre au bien tant qu'il n'est point gêné par la passion, mais « s'il pouvait jamais être étouffé, il y aurait des hommes qui sentiraient le remord de la vertu, comme d'autres sentent le remord du vice¹⁴⁹ ». Ne peut-on pas voir déjà dans ce passage le regret du neveu pour le seul acte de sincérité qu'il n'ait jamais fait pendant sa vie ?

En même temps, le neveu est un personnage extravagant, une exception qu'on ne peut pas prendre comme exemple, s'il est aveugle aux dictés de la morale c'est parce que son organisation s'écarte de celle des autres, comme celle de l'aveugle, il suffit d'une différence minimale pour faire l'exception, mais suffisante pour produire un être singulier et bizarre. Diderot, comme il l'a déjà fait, soumet sa pensée au crible de l'exception, du monstre, de l'écart ; c'est l'éloignement de la norme qui constitue le « grain de levain¹⁵⁰ » d'une philosophie qui a besoin constamment de se mettre à l'épreuve, qui offre une place aussi à un personnage qui ébranle toute position, comme le sceptique mis en scène par Hume dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*¹⁵¹.

9.7.1 La satire ou le rire du philosophe.

Dans le manuscrit de l'œuvre aujourd'hui connue sous le titre de : *Le Neveu de Rameau* le titre indiqué par Diderot était *Satire* (et ensuite *Satire seconde*). Une autre *Satire* du philosophe avait été publiée dans la *Correspondance littéraire* en 1778, l'idée de lier les deux satires est probablement tardive¹⁵². Le titre originel nous donne des indications sur ce dialogue car il indique le genre littéraire dans lequel il faut inscrire le texte. Le point de départ dans les deux textes est, en effet, une satire d'Horace

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 122.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 123.

¹⁵⁰ Diderot, DPV, XII, p. 72.

¹⁵¹ Cf. J.-C. Bourdin, « Les raisons clandestines du Neveu de Rameau », art. cit. p. 122.

¹⁵² Cf. H. Coulet, *Introduction*, DPV, XII, p. 40.

(*Sermones*, II, 7) dont les caractéristiques stylistiques correspondent à celles des deux dialogues diderotiens : « la diversité du ton, la vivacité des transitions, l'emploi du dialogue, la morale familière, la prise à partie des personnages réels¹⁵³ ». Au-delà des différences entre Horace et Diderot, il semble possible de retrouver dans le choix de ce genre et dans l'effet que vise l'auteur avec ce dialogue des éléments qui nous permettent d'affirmer qu'aussi dans *Le Neveu de Rameau* Diderot utilise des stratégies sceptiques d'écriture : comme on l'a observé il y a un personnage qui met tout en doute (le neveu), à certains points le dialogue aboutit à des impasses (les silences de Moi), Diderot fait émerger les aspects problématiques ou contradictoires de sa pensée, le dialogue se termine de manière ambiguë (« rira bien qui rira le dernier¹⁵⁴ ») sans qu'on puisse établir lequel des deux personnages, c'est-à-dire laquelle des deux thèses, l'emporte sur l'autre.

Une satire réussie provoque le rire chez le lecteur du texte¹⁵⁵, de ce point de vue, une satire ne renvoie pas au texte lui-même, mais « à la conscience qui sépare l'auteur de son lecteur ainsi que de son personnage¹⁵⁶ ». Traditionnellement, avec ce genre littéraire hybride, l'auteur vise à tourner en ridicule quelqu'un pour ses vices. L'effet d'une satire devrait être le rire, non en raison du fait que les thèmes abordés sont des sujets frivoles ou des questions d'arrière-plan, tout au contraire parce que le rire heurte les pièges et les illusions auxquelles chacun croit et que la vision ordinaire de la société soutient ; le rire de la satire n'est pas l'éclat d'un gai bonheur, au contraire il arrache tous les masques, grâce à la capacité de son personnage, le héros satirique, qui déchaîne une puissance inattendue d'une visions des choses¹⁵⁷. Le héros satirique est un personnage indiscret qui révèle et en même temps tourne en ridicule les logiques de l'observateur, frappé de cette manière avec une intensité majeure qui en présence d'une critique sobre, organisée en un discours d'admonition laisse place à une réplique ou même à une justification des comportements immoraux ou des absurdités de la société. Le héros satirique, tel que le neveu dans le dialogue diderotien, parle de la morale, de l'organisation de la société, de l'éducation, et il le fait par le moyen d'un rire gouailleur,

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Diderot, DPV, XII, p. 196.

¹⁵⁵ Cf. A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 294.

¹⁵⁶ Y. Sumi, *Le Neveu de Rameau, caprices et logiques du jeu*, Tokyo, France-TOSHO, 1975, n.57, p. 154.

¹⁵⁷ Cf. A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira*, ouvr. cit. p. 297.

instrument sans compassion et sans aucune inhibition¹⁵⁸, dont Diderot, comme Lucien l'avait fait, se sert avec un objectif philosophique et éthique¹⁵⁹.

Or, le rire, par définition, n'est pas une partie du discours ni du raisonnement philosophique, hors du discours et hors du *logos*, il concerne le corps. Classé dans le domaine de la physiologie, le rire est défini par Jaucourt comme :

émotion subite de l'âme qui paroît aussitôt sur le visage, quand on est surpris agréablement par quelque chose qui cause un sentiment de joie. C'est le propre de l'homme, en tant qu'un être pensant, & par un effet de la conformation des muscles de son visage. V. Risibilité. On ne sauroit expliquer comment à l'occasion d'une idée, ce mouvement se produit aux lèvres & au reste du visage ; on ne doit pas même espérer d'y parvenir ; il y a beaucoup de phénomènes en ce genre inexplicables, & quelques-uns dont on peut fournir l'explication ; mais il faut se ressouvenir que l'imagination influe beaucoup ici, comme dans toutes les sensations¹⁶⁰.

Chaque fois qu'on rit à une réplique du neveu ou que son « diable de ramage » et ses contorsions arrêtent tout discours en faveur d'un sourire ou d'un rire ouvert, l'on met toute forme de jugement entre parenthèses (cela vaut pour Moi qui affirme à plusieurs reprises d'avoir éclaté de rire), afin de laisser place à ce mouvement des muscles du visage auquel souvent « se joignent des expirations alternatives qui se suivent vite, & sont peu ou point sonores¹⁶¹ ». C'est après avoir cessé de rire, ou de sourire, qu'on peut retourner sur les mots du dialogue et analyser les raisons de l'ironie diderotienne et les implications des affirmations des deux personnages.

Ce moment de suspension du jugement n'est pas sans importance. Le rire en tant qu'effet émotif qui se déploie en une série de réactions physiques interpose une sorte d'éloignement entre nous-mêmes et le discours ; le fil du raisonnement critique, les idées exprimées par les deux personnages est interrompu pendant un bref instant, c'est une petite coupure, une prise de distances qui de surcroît entraîne une réaction physique. Cette procédure est une manière de relativiser le discours et en même temps l'ironie, en tant qu'« art d'effleurer¹⁶² » qui renonce à définir et démontrer toute chose. En effet, l'éclat de rire, c'est ce qui empêche Moi de se mettre en colère et d'abandonner la discussion.

La satire, si utilisée en fonction critique, comme le faisait par exemple Lucien de Samosate dans ses satires des philosophes ou dans celle du parasite, ne consiste pas en l'explicitation de tous les arguments contraires aux thèses soutenues par ce qui constitue

¹⁵⁸ Cf. *Ivi*, p. 304.

¹⁵⁹ Cf. *Ivi*, p. 290.

¹⁶⁰ Jaucourt, *Encyclopédie*, t. XIV, p. 298-299.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Cf. V. Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 32.

la cible du ridicule de l'auteur, au contraire elle fait émerger les instances de l'auteur de manière indirecte à travers une trame faite d'ironie, de parodie, de la contamination des genres, des références à un milieu bien connu à l'auteur et à ses lecteurs. Ainsi, nous pouvons interpréter la satire comme stratégie sceptique pour plusieurs raisons : elle vise à mettre en crise certaines affirmations ou argumentations, elle vise aussi à déblayer le champ des possibles préjugés ou croyances, qui vacillent sous les coups de l'ironie, et bien qu'elle puisse être véhicule de la pensée de son auteur, cette dernière émerge de manière oblique et non-dogmatique.

La *Satire seconde* n'est pas le seul ouvrage de Diderot où il se sert de l'ironie, tout au contraire le philosophe recourt souvent à ce moyen qui rend plus piquante sa pensée, mais c'est seulement *Le Neveu de Rameau* qui a été construit explicitement comme une satire, à savoir comme un texte qui vise à tourner en ridicule sa cible. Cependant, ce qui caractérise ce type de composition n'est pas le simple usage de l'ironie ou l'impossibilité de la classer dans un genre littéraire, mais l'objet du jeu ironique mis en place. Comme l'observe Diderot dans le *Paradoxe sur le comédien* :

La satire est d'un tartuffe, et la comédie est du Tartuffe. La satire poursuit le vicieux, [la comédie]¹⁶³ poursuit un vice. S'il n'y avait eu qu'une ou deux Précieuses ridicules, on en aurait pu faire une satire, mais non pas une comédie¹⁶³.

Il faudra se poser la question à l'égard de l'objet du ridicule de la *Satire seconde*. La description que le narrateur implicite donne de Lui, c'est-à-dire du neveu de Rameau, met en apparence hors de doute le fait qu'il se moque du neveu :

C'est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison. Il faut que les notions de l'honnête et du déshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête [...] Au reste il est doué d'une organisation forte, d'une chaleur d'imagination singulière, et d'une vigueur de poumons peu commune. [...] Dieux, quels terribles poumons. Rien ne dissemble plus de lui que lui-même. Quelquefois, il est maigre et hâve, comme un malade au dernier degré de la consommation ; on compterait ses dents à travers ses joues. [...] Le mois suivant il est gras et replet, comme s'il n'avait pas quitté la table d'un financier. [...] Il vit au jour la journée. Triste ou gai selon les circonstances. Son premier soin, le matin, quand il est levé, est de savoir où il dînera ; après dîner, il pense où il ira souper¹⁶⁴.

Lui est un original que Moi évite et qui est décrit avec des traits caricaturaux sous tous les aspects. Tout d'abord ce portrait montre un homme sujet au changement continuuel entre des opposés, qui, en outre, a des idées et des valeurs brouillées, qui est singulier pour ce qui concerne sa conformation physique, qui est dérégulé dans ses habitudes car il

¹⁶³ Diderot, DPV, XX, p. 84.

¹⁶⁴ Diderot, DPV, XII, p. 70-71.

vit comme un parasite, qui est capable de s'exhiber dans des hilarants pantomimes, en bref un original. Moi, au contraire, est un philosophe qui abandonne son esprit « à tout son libertinage¹⁶⁵ » seulement sur les cinq heures lorsqu'il se concède une promenade au Palais Royal, l'on peut imaginer après une journée dédiée à son travail d'étude et d'écriture¹⁶⁶ et comme concession dans le cadre d'une vie sobre et équilibrée telle qu'elle convient à son rôle.

Il faudra considérer deux aspects qui nous mettent en garde de la tentation d'identifier le point de vue de Diderot avec le seul personnage de Moi : premièrement le choix d'utiliser les pronoms « Moi » et « Lui » pour indiquer les deux personnages alors qu'il pouvait utiliser « Diderot » et « Rameau » ou « Neveu de Rameau » comme il l'a fait à d'autres occasions (notamment dans la *Suite de l'entretien* et dans *Mystification*), deuxièmement le fait que Diderot est l'auteur du dialogue et que c'est lui qui a élaboré les répliques des deux personnages.

Pour ce qui concerne le choix des pronoms « Moi » et « Lui » pour indiquer les deux personnages du dialogue, il semble mettre en évidence l'exigence d'un décentrement du discours, comme dans le dialogue entre Saunderson et Holmes dans la *Lettre sur les aveugles* ou comme celui entre Orou et l'Aumônier dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, « c'est Lui face à Moi, création d'un déplacement à l'usage des philosophes bourgeois, qui nous aide à réfléchir sur notre point de vue comme un point de vue¹⁶⁷ ». Mais, bien que le neveu de Rameau permette de sa position marginale de jeter un regard nouveau sur la société, il n'est pas un personnage avec lequel Diderot se limite à proposer le point de vue d'une altérité, tout au contraire Lui opère une mise en crise et une corrosion de l'intérieur du discours moral.

Le personnage du neveu peut être conçu comme une nouvelle version du personnage du sceptique que nous avons vu traverser les œuvres diderotiennes, Lui est le doute qui traverse sa pensée. Cela ne signifie pas que le neveu de Rameau soit un personnage porte-parole d'une philosophie sceptique - il n'est le porte-parole d'aucune philosophie - mais cela met en évidence le fait que dans la dialectique du dialogue, il met en place un processus de destruction à travers le renversement des thèses de Moi, de corrosion de ses idées qui laissent le philosophe muet dans deux occasions : une première fois le philosophe reste interdit et ne sait plus s'il doit rester ou fuir, rire ou

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 69.

¹⁶⁶ Cf. Starobinski, « L'incipit du "Neveu de Rameau" », dans *Diderot, un diable de ramage*, cit., p. 120-121.

¹⁶⁷ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 480.

s'indigner¹⁶⁸ en assistant à la désinvolture avec laquelle le neveu juge une mauvaise action, comme s'il s'agissait d'un œuvre de peinture ; une deuxième fois il renonce à la discussion et à trouver un accord avec le neveu sur ce que c'est une « bonne éducation » :

Moi. Peu s'en faut que je ne sois pas de votre avis ; mais gardons-nous de nous expliquer.

Lui. Pourquoi [?]

Moi. C'est que je crains que nous ne soyons d'accord qu'en apparence ; et que, si nous entrons une fois, dans la discussion des périls et des inconvénients à éviter, nous ne nous entendions plus¹⁶⁹.

Le neveu permet de révéler, comme le montre la citation, que parfois, derrière l'usage d'expressions ou formules similaires il y a des conceptions différentes de la morale et qu'en général ce sont les limites de la langue qui empêchent d'éviter le malentendu. La distorsion des valeurs que Lui opère et avec laquelle Moi continue à prendre des distances, bien que parfois il doive convenir de certaines convergences, sont aussi des distorsions linguistiques :

Lui. [...] Vraiment, je sais bien que si vous allez appliquer à cela *certaines principes généraux de je ne sais quelle morale* qu'ils ont tous à la bouche, et qu'aucun d'eux ne pratique, *il se trouvera que ce qui est blanc est noir, et que ce qui est noir sera blanc*. Mais, monsieur le philosophe, il y a une conscience générale. Comme il y a une grammaire générale ; et puis il y a des exceptions dans chaque langue que vous appelez, je crois, vous autres savants, des... aidez-moi... des...

Moi. Idiotismes¹⁷⁰.

Le philosophe, à savoir Moi, affirme tout au long du dialogue des principes généraux, auxquels le neveu oppose le problème des exceptions, les idiotismes moraux qui ne sont rien d'autre que les cas singuliers, dont Lui, en tant qu'original, constitue un exemple. Avec ses discours et même dans sa vie et ses actions, le neveu met en crise la formulation de tout principe et, en même temps, il fait émerger avec clarté l'incohérence d'une société entière qui se pique d'une morale que ses membres ne pratiquent pas, « il se trouvera que ce qui est blanc est noir, et que ce qui est noir sera blanc », dit-il. Tous les idiotismes cités par le neveu dans la suite de la conversation démontrent au philosophe qu'en effet, si l'on admettait des exceptions à la morale universelle, l'on glisserait immédiatement sur une pente savonneuse et l'on serait contraint d'admettre la relativité des valeurs. Et c'est ce relativisme qui « mène logiquement à la formulation et

¹⁶⁸ Cf. Diderot, DPV, XII, p. 156.

¹⁶⁹ Cf. *Ivi*, p. 179.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 109.

l'utilisation ambiguë des termes moraux¹⁷¹ » qui contraint Moi à déclarer plusieurs fois que l'accord avec Lui est seulement apparent ou qu'il a un certain nombre de bonnes idées mêlées à un grand nombre d'idées fausses sinon exécrables.

Diderot avait affirmé dans l'article « Épicurisme » de l'*Encyclopédie* que « ce n'est pas assez que vous mettiez de la vérité dans vos raisonnements, il faut encore que vous sachiez mettre de la sagesse dans vos actions¹⁷² », pour agir avec sagesse il faut distinguer entre l'honnête et le sensuel et de ne pas confondre « le besoin de la nature, les appétits de la passion, & les écarts de la fantaisie¹⁷³ ». Le neveu au contraire est un exemple de l'absence de cette distinction et surtout Lui fait le choix de faire son bonheur par des vices qui lui sont naturels¹⁷⁴ et puisque dans le cadre de la réflexion diderotienne l'expérience a une place de premier plan ce contre-exemple incarné dérange toute tentative d'universalisation et de partage des principes. Comme l'a observé Jacques Proust dans la logique de la mécanique sociale, une mécanique dans laquelle les individus sont des rouages interchangeables et aucun d'eux ne détient en soi la raison de son mouvement¹⁷⁵, le neveu de Rameau n'est pas entièrement pris et peut profiter de la société parce qu'il a compris le syllogisme et le tourne à son avantage¹⁷⁶. En ce sens, il est proche du philosophe, mais en même temps Moi peut comprendre soit Rameau soit la société. Pour cette raison « rien n'interdit de penser qu'il [Diderot] a trouvé dans les propos du fou la formulation d'un doute méthodique conçu de très longtemps et notamment dans la pratique de la description des arts¹⁷⁷ » et ce doute concerne la possibilité d'un discours moral en mesure de rendre compte en même temps des principes généraux et des idiotismes sans tomber dans la contradiction, voire dans une logique délétère. Lui peut être conçu comme un nouvel avatar du sceptique, si avec cela on entend qu'il est le personnage qui permet à Diderot de mettre en évidence le processus de soumission au crible du doute de toute affirmation philosophique en matière de morale, de révéler les contradictions, les impuissances et les limites du discours philosophique matérialiste, avec ses possibles altérations, et qui mettent en crise la trinité du vrai, du bon et du beau si chère au philosophe de Langres.

¹⁷¹ O. Penke, « L'incertitude des notions morales dans l'*Encyclopédie* et *Le Neveu de Rameau* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 21, 1996, p. 48.

¹⁷² Diderot, DPV, VII, p. 269.

¹⁷³ *Ivi*, p. 181.

¹⁷⁴ Cf. Diderot, DPV, XII, p. 118-119.

¹⁷⁵ J. Proust, « De l'*Encyclopédie* au *Neveu de Rameau* », cit. p. 185.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 186.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 187.

Un autre aspect qu'il faudra considérer, c'est que « le neveu de Rameau n'existe pas » et qu'il n'est autre chose que la personnification d'une « hypothèse théorique¹⁷⁸ » qui permet de lire le dialogue sans identifier la pensée de Diderot à l'un de deux personnages, d'établir de manière claire la distinction entre l'auteur du dialogue, le narrateur implicite et ce « Moi » qui ne peut pas être identifié comme porte-parole du philosophe. Non seulement le neveu de Rameau décrit par Diderot n'a rien à voir avec le « vrai » neveu de Jean-Philippe Rameau, mais le choix de « baptiser le personnage du nom prestigieux de son oncle, signifie, au fond, « en entrainer l'aliénation de la personnalité du neveu, le marquer du sceau, de l'échec et de la stérilité¹⁷⁹ ». La satire, ainsi, n'a pas comme cible le neveu de Jean-Philippe Rameau, et non plus, à l'inverse, le philosophe seul, mais elle est en même temps une mise en ridicule de ces deux positions en tant que figées, la dérision de l'attitude à faire d'un point de vue *le point de vue*, de la tentation de faire d'une philosophie conjecturale un absolu et de tout reconduire dans son sein grâce à sa cohérence. « Rira bien qui rira le dernier » sont les mots qui terminent la *Satire seconde*, fin qui arrive après une brusque interruption de l'échange entre les deux sur un point capital du dialogue, à savoir s'il est préférable ou non suivre une vie philosophique plutôt que de s'assujettir et s'avilir comme le fait le neveu pour vivre.

Or, le personnage satirique du neveu a raconté toutes les péripéties de sa vie de parasite au philosophe, de cette manière il a dévoilé les inconséquences et les absurdités de la société dont les deux font partie. Néanmoins avec l'échange final il conduit le philosophe même dans une situation paradoxale et dévoile le ridicule de l'idéal philosophique que son interlocuteur essaye de lui proposer, à savoir celui de Diogène. Pourquoi entre toutes les voies philosophiques choisir celle des cyniques ? Diogène, nous informe Diderot dans l'*Encyclopédie*, fut un dissolu pendant sa jeunesse, mais après sa conversion à la philosophie cynique, il conçut la plus forte haine pour le vice et il vécut selon une austère frugalité¹⁸⁰. Sans doute Moi imagine une possibilité de conversion pareille pour Lui, au fond, d'un certain point de vue, il ne s'agit pas selon Moi d'accepter sa vie sans demeure fixe ni repas telle qu'elle était pendant les périodes mauvaises de sa vie de parasite. Le caractère du neveu en outre est très proche de celui de Diogène, puisque comme ce dernier il est : « plaisant, vif, ingénieux, éloquent » et

¹⁷⁸ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 479.

¹⁷⁹ Y. Sumi, *Le Neveu de Rameau*, ouvr. cit. p. 144.

¹⁸⁰ Cf. Diderot, « Philosophie Cynique », DPV, VI, p. 537.

comme Diogène il fait « pleuvoir le sel & l'ironie sur les vicieux¹⁸¹ », c'est le neveu, en effet, qui s'associe à Diogène au début du dialogue, lorsque le philosophe ironise sur un possible buste de Lui « à côté de celui d'un César, d'un Marc Aurèle, d'un Socrate¹⁸² » et il affirme qu'il serait mieux entre Diogène et Phryné. Le neveu s'explique ainsi : « Je suis effronté comme l'un, et je fréquente volontiers chez les autres¹⁸³ ». Le philosophe pourtant a déjà admis de n'avoir aucun doute sur le fait que Lui est « un être très abject, très méprisable¹⁸⁴ » et le Neveu de son côté qu'il n'y a rien de sage à s'attendre à des actions honnêtes de la part des gens nés vicieux¹⁸⁵. Moi n'a aucune espérance que Lui puisse adhérer à ce modèle philosophique, et du reste :

La figure de Diogène suscite tout ensemble l'admiration du philosophe, et une touche de moquerie. À bien des égards, ce philosophe entretient avec Diogène la même relation oblique que Jean-François Rameau avec son oncle avare et trop illustre. Il est le Neveu de Diogène¹⁸⁶.

Le philosophe, en outre, au début du dialogue, est désorienté et mal à l'aise avec le neveu et pendant toute la durée du dialogue il se trouve dans une situation d'hésitation, il affirme de s'être trouvé avec « l'âme agitée de deux mouvements opposés » en outre, dit-il :

Je ne savais si je m'abandonnerais à l'envie de rire, ou au transport de l'indignation. Je souffrais. Vingt fois un éclat de rire empêcha à ma colère d'éclater ; vingt fois la colère qui s'élevait au fond de mon cœur se termina par un éclat de rire¹⁸⁷.

Si le philosophe n'arrive pas à guider la pensée de Lui, c'est parce que sa double action, le renversement des arguments et l'interruption du discours pour laisser place à la pantomime, produit le rire de Moi. Il rit à plusieurs reprises et chaque fois ce rire met en crise le philosophe avec ses questions et son discours moralisateur. Souvent il rit et en même temps il se sent indigné ou il ne sait pas si Lui est en train de faire de l'ironie ou pas, il est interdit car le rire l'empêche de se maintenir dans sa position de philosophe. Le rôle du neveu est celui de démasquer les fragilités du discours philosophique et, contrairement à Diogène, Moi n'a pas toujours un bon mot à opposer aux discours de Lui et parfois l'échec du premier est évident.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 538.

¹⁸² Diderot, DPV, XII, p. 75.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 151.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 149-150.

¹⁸⁶ J. Starobinski, « Diogène » dans *Diderot, un diable de ramage*, ouvr. cit., p. 205.

¹⁸⁷ Diderot, DPV, XII, p. 95.

L'on voit qu'avec cette satire Diderot n'épargne pas une féroce critique de la philosophie, elle n'échappe pas à la mise en ridicule, c'est la philosophie qui se moque de la philosophie, une attitude dont le lien avec Montaigne a déjà été souligné¹⁸⁸. À travers le personnage du neveu, comme avec le personnage de la Maréchale, Diderot recourt au paradoxe sceptique de se servir des arguments des moralistes pour défendre l'amoralisme et des arguments philosophiques pour mettre en lumière les limites de la philosophie. Ainsi, comme l'observe Jean Fabre, « Rameau, avocat de la misère, devant quoi les beaux systèmes paraissent autant des lâchetés ou d'évasions, dégage une revendication qu'on pourrait croire révolutionnaire, si la révolte ne se dissolvait aussitôt en comédie¹⁸⁹ ». Il faut peut-être nuancer ce jugement et considérer la revendication du neveu dans ce dialogue pour ce qu'elle est, sans que l'effet ironique en disqualifie la portée, cela permet de prendre en considération pleinement ce personnage qui corrode l'idée de philosophie universelle et de tout lien nécessaire entre bonheur et pratique de la vertu¹⁹⁰, auquel Diderot a donné une place et un rôle dialectique tellement puissant qu'il laisse entrevoir le possible échec de la philosophie.

En outre, ici comme dans le *Paradoxe sur le comédien*, il faut que face aux pours et contres exhibés par lui et moi, on ne se limite pas à évaluer la force des thèses ou leur capacité à s'affirmer en présence de l'interlocuteur fictionnel, mais que l'on porte également l'attention sur les artifices rhétoriques dissimulés par Diderot pour « amener l'interlocuteur/le lecteur à croire ce qui est énoncé¹⁹¹ », comme dans *Le Parasite* de Lucien. Lorsque l'on souligne que « les triomphes du vaurien sont en vérité des échecs » et que, dans le même temps, « la défaite du philosophe est patente¹⁹² », l'on dévoile le jeu sceptique de Diderot, qui est celui de mettre en crise le lecteur pour le contraindre à s'interroger et dans la *Satire seconde* il ne s'agit pas seulement de la morale, mais du langage aussi. On a souligné la conscience des limites que Diderot avait à l'égard de la langue, ce qu'ici il relève, c'est la même défiance de Montaigne envers l'artifice.

Les Essais de Montaigne sont, en effet, parsemés d'observations sur la vanité et la fausseté d'un usage rhétorique du langage, stratégie qui consiste à faire paraître

¹⁸⁸ Cf. J. Schwartz, *Diderot and Montaigne*, cit. p. 44-48.

¹⁸⁹ J. Fabre, *Le Neveu de Rameau*, Genève, Librairie Droz, 1977, note 315, p. 237.

¹⁹⁰ Cf. R. Mauzi, « Les rapports du bonheur et de la vertu dans l'œuvre de Diderot », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 13, 1961, p. 255-268.

¹⁹¹ S. Chaouche, « Formes du théâtral diderotien », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [en ligne] 47, 2012, p. 111.

¹⁹² G. Stenger, *Diderot, le combattant de la liberté*, cit. p. 565.

grandes les choses petites¹⁹³. La rhétorique est considérée comme un art qui nous éloigne de la sincérité et Montaigne est très ferme à cet égard : il s'agit d'un outil « inventé pour manier et agiter une tourbe et une commune desreiglée » et qui s'emploie seulement « aux estats malades, comme la medecine¹⁹⁴ ». Grâce à la rhétorique on peut utiliser le langage pour fausser intentionnellement le jugement des personnes et pour présenter les choses autrement qu'elles ne sont en réalité. Montaigne, donc, oppose à cette forme mensongère de la langue, qui dans les œuvres littéraires souvent se lie à une recherche de gloire qui est bien loin de la vertu, une façon de parler plus franche bien que moins élégante dans son style. La sincérité est la valeur sur laquelle doit se régir le discours.

Dans ses œuvres théâtrales, avec leur objectif éducatif et édifiant, Diderot a utilisé un registre naturel, mais dans *Le Neveu de Rameau* ce n'est pas seulement la morale, ou mieux, l'immoralité de la société qui est mise en question, mais également l'artifice de son discours. La parole excessive et le discours artificieux de ce personnage marginal qu'est le neveu, qui semble l'emporter sur celui du philosophe, met en relief aussi le discours mensonger d'une société qui cache, derrière les attaques à Diderot et aux autres philosophes des Lumières, une morale dépravée qui met en son centre l'argent. La stratégie discursive de Diderot dans ce dialogue, comme dans *Le Paradoxe*, vise à produire une apparence trompeuse. Pour cette raison, selon une lecture qui s'arrête à la surface, le point de vue de « Moi » coïncide avec celui de l'auteur et n'arrive pas à opposer au discours de « Lui » des arguments suffisamment solides. De cette manière, il se sert de la ruse pour dévoiler ce qu'une certaine rhétorique masque, mais ce dévoilement contraint aussi le lecteur à suspendre son jugement et à relire la satire, à l'analyser, à peser les raisons et les artifices, à se méfier du texte.

9.7.2 La figure du neveu de Rameau

Dans la *Satire première* il y a une affirmation que semble énoncer le personnage du neveu de Rameau : « Combien de ramages divers, combien de cris discordants dans la seule forêt qu'on appelle société¹⁹⁵ ! » s'exclame un des deux personnages. Ainsi, dans la *Satire seconde* on voit deux personnages, Lui et Moi, chacun caractérisé par « son

¹⁹³ Cf. M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §LI, ouvr. cit., p. 305.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Diderot, DPV, XII, p. 14.

ramage » et le neveu caractérisé également de manière métaphorique par un « diable de ramage » puisqu'il est doué d'une vigueur de poumons extraordinaire.

Le philosophe et le neveu de Rameau sont deux êtres singuliers très différents, opposés presque sur tous les plans, qui se fatiguent à trouver un point de rencontre. On entrevoit en cette opposition une sorte de scepticisme à la Montaigne. Dans *Les Essais* le philosophe de Bordeaux se sert d'innombrables exemples pour réfléchir, mais aucun d'eux, pour nobles qu'il soit, n'est jamais élevé au rang de modèle car personne ne peut prétendre à la dignité de modèle universel, d'autant plus que la différence qui subsiste entre les hommes rend impossible l'imitation¹⁹⁶. Les différents cris de la nature décrits par Diderot montrent une société « faite de particularités dissemblables¹⁹⁷ » comme le monde décrit dans *Les Essais*. Dans une pareille conception de la singularité tout est exception et cela semble destiner toute réflexion morale à l'échec, ou du moins à conduire le sujet à l'irrésolution. Il n'est pas question, pour Diderot, de juger les hommes, mais de trouver un guide pour l'action, une référence commune qui puisse rendre possible la vie en société, qui ne soit pas arbitraire comme le jugement de l'âne dans la fable des deux oiseaux racontée par l'abbé Galiani. Diderot résume ce petit conte dans une lettre à Sophie Volland du 20 octobre 1760. Dans l'édition des lettres établie par Laurent Versini c'est le talent de l'abbé en tant que conteur et mime en même temps qui est rapproché du neveu de Rameau, mais il est vrai aussi qu'on peut rapprocher les deux personnages de la fable des deux protagonistes de la *Satire Seconde*, Lui au coucou et Moi au rossignol. En outre, l'on peut voir dans la critique de l'âne de la fable envers le rossignol un exemple de critique dogmatique qui fonde tout son jugement sur la méthode : « Je me doute que tout ce que vous avez chanté là est fort beau, mais je n'y entens rien. Cela me paroît bizarre, brouillé, décousu¹⁹⁸ ». L'âne méthodique préfère le chant plein d'artifice et de méthode du coucou à la virtuosité du rossignol, mais cela ne pourra pas conduire le rossignol à chanter autrement, puisque le chant est déterminé par la nature de chaque espèce. De même, le neveu est un être singulier qui oppose aux idéaux universels du philosophe simplement sa singularité :

Et que, puisque je puis faire mon bonheur par des vices qui me sont naturels, que j'ai acquis sans travail, que je conserve sans effort, qui cadrent avec les mœurs de ma nation ; qui sont du goût de ceux qui me protègent, et plus analogues à leurs petits besoins particuliers que des vertus qui les gêneraient, en les accusant depuis le matin jusqu'au soir ; il serait bien singulier que j'allasse me tourmenter comme une âme

¹⁹⁶ Cf. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, ouvr. cit., p. 49.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 50.

¹⁹⁸ Diderot, lettre à Sophie Volland du 20 octobre 1760, CORR., III, p. 169.

damnée pour me bistourner et me faire autre que je ne suis ; pour me donner un caractère étranger au mien ; des qualités très estimables, j'y consens, pour ne pas disputer ; mais qui me couteraient beaucoup à acquérir. A pratiquer, ne me mèneraient à rien, peut-être à pis que rien, par la satire continuelle des riches auprès desquels les gueux comme moi ont à chercher leur vie¹⁹⁹.

Le neveu ici renverse la thèse qui avait été celle de Diderot dans les notes de la traduction de *l'Essai sur le mérite et la vertu de Shaftesbury* où il reprochait aux religieux de vouloir forcer les hommes à adopter une morale apte seulement aux esprits mélancoliques :

Il n'est point ici question de ces pieux solitaires que l'esprit de pénitence, la crainte des dangers du monde, ou quelque autre motif autorisé par les conseils de Jésus-Christ et par les vues sages de son Église, ont confinés dans des déserts²⁰⁰.

Moi, le philosophe du dialogue, semble avoir tendance à reproduire la même erreur en concevant la morale philosophique, qui sort de la réflexion conduite selon la raison, comme partageable par tous les hommes, surtout à la fin du dialogue, comme nous l'avons vu, il propose le modèle de Diogène et des cyniques dont Diderot avait affirmé :

La sévérité avec laquelle les premiers cénobites se sont traités par esprit de mortification, n'a rien de plus extraordinaire que ce que Diogène & ses successeurs exécutèrent pour s'endurcir à la philosophie²⁰¹.

Ce parallèle entre l'austérité de la vie des premiers moines et celle des cyniques est repris aussi dans la *Satire seconde*, lorsque Moi affirme que « l'habit du cynique était autrefois, notre habit monastique avec la même vertu²⁰² ». Pourquoi alors choisir un modèle si loin du neveu de Rameau, de la société de son temps et aussi de ce que Diderot souhaite ?

Lui oppose à Moi, non seulement les difficultés entraînées par la vie dans une société qui n'a pas les mêmes valeurs que le philosophe (ce qui ne serait pas un problème insoluble), mais surtout ses difficultés personnelles : l'effort de conduire une vie vertueuse ne rendrait pas le neveu plus heureux car il a d'autres aspirations. Le lien entre vertu et félicité est brisé, car le neveu veut vivre comme un parasite et comme le parasite de Lucien, il revendique son état et il n'hésite pas à dresser l'éloge de son état, parfaitement dans les cordes d'un être singulier et bizarre tel que le neveu : « Nous ressemblons à de vrais instruments » avait écrit Diderot dans l'une de ses notes à la

¹⁹⁹ Diderot, DPV, XII, p. 119.

²⁰⁰ Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, DPV, I, p. 403.

²⁰¹ Diderot, DPV, VI, p. 538.

²⁰² Diderot, DPV, XII, p. 192.

traduction de Shaftesbury, « dont les passions sont les cordes. Dans le fou, elles sont trop hautes, l'instrument crie²⁰³ ». Ainsi, Diderot renverse contre lui-même les conséquences sur le plan moral de l'idée que nous sommes déterminés par les causes naturelles : le neveu est un original, il n'a pas beaucoup de sens de prétendre de lui qu'il suive une vie moyenne et vertueuse, celle prêchée par le philosophe, comme il serait souhaitable pour la plupart des gens. Dans ce contexte, la figure bouleversante du neveu n'est pas plus satirique que celle du philosophe qui semble moduler ses principes comme de continuelles variations de la même affirmation comme le « Coucou, coucou, coucoucou, coucoucou, coucou, coucoucoucou » de l'oiseau de la fable de l'abbé. L'aspect satirique du philosophe n'est pas immédiat comme pour le neveu, il émerge au fur et à mesure que le dialogue avance, que l'effet maïeutique des questions qu'il pose donne des fruits pervers et étranges, bizarres comme le personnage du neveu. Cet aspect est souligné surtout au moment du dialogue où Moi propose à Lui le modèle de Diogène, en disant que les privations qu'on devrait souffrir pour suivre la vie cynique valent mieux « que de ramper, de s'avilir, et se prostituer²⁰⁴ ». Ce sont des affirmations décidément refusées par le neveu qui préfère une voie facile, qui ne lui coûte rien. Il se rend compte que chercher une harmonie entre les passions et parcourir une voie qui conduit à être heureux de manière durable pourrait être préférable du point de vue du résultat, mais il n'est pas disposé à supporter la fatigue nécessaire pour l'atteindre. D'autant plus que la société le permet et bien que Lui en constitue une voix critique il est parfaitement inséré dans son mécanisme. Le rapport du neveu de Rameau à la société de son époque pourra être décrit avec un passage de la même note à Shaftesbury susmentionnée :

Si quand un instrument est d'accord, vous en pincez une corde, le son qu'elle rend occasionne des frémissements, et dans les instruments voisins si leurs cordes ont une tension proportionnellement harmonique avec la corde pincée ; et dans ses voisines sur le même instrument, si elles gardent avec elle la même proportion²⁰⁵.

La comparaison, qui dans les intentions originelles de Diderot visait à expliquer le plaisir que les bonnes actions des autres engendrent en nous, peut expliquer, en négative, la place que cet homme vicieux et paresseux occupe dans le sein de la société. En tant que déterminé et en « résonnance harmonique » avec la société de son temps

²⁰³ Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, DPV, I, p. 373.

²⁰⁴ Diderot, DPV, XII, p. 93.

²⁰⁵ Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, DPV, I, p. 373-374.

Lui ne semble avoir besoin d'autres justifications de son comportement ni de ne pouvoir accueillir le modèle de vie philosophique que Moi lui expose.

Les répliques de Moi, posent dans la *Satire première* le problème du critère de jugement (problème sceptique par excellence) que Diderot s'est posé aussi à d'autres occasions et notamment dans une série d'exemples : comme celui de l'érudit qui « ne voyait rien dans ce monde de quelque importance en comparaison de la restitution d'un passage ou de la découverte d'un ancien usage²⁰⁶ », ou celui du géomètre qui a commenté l'*Iphigénie* de Racine en disant : « Qu'est-ce que cela prouve²⁰⁷ ? » Des affirmations qui de premier abord semblent simplement ridicules, car elles se fondent sur l'utilisation d'un unique critère de jugement - tel que la philologie ou la géométrie - pour évaluer toute expérience, mais elles montrent, à travers leur excès, la spécificité de l'interprétation que chacun donne des choses et la tendance à rendre absolu notre point de vue (y compris celui de la philosophie).

Les deux satires sont des dialogues qui par essence appartiennent à un genre qui a le particulier comme objet et Diderot s'en sert en vue de montrer toute la difficulté et les limites de formuler des considérations générales sur l'homme. Certes, l'organisation des hommes est similaire, cela nous permet de mettre en évidence des constantes, mais comme en médecine chaque cas est particulier, cela vaut dans le jugement des hommes.

La *Satire seconde* est un dialogue construit avec un effet d'irrésolution à propos des rapports antinomiques entre universel/particulier, général/singulier, norme/exception pour montrer une difficulté qui dans l'œuvre de Diderot touche la pensée éthique en particulier, mais qui comme on l'a vu, plus généralement, la connaissance, et qu'on peut dépasser seulement de manière partielle.

C'est au sein de ce thème de réflexion que s'insère la question du génie. Au début du dialogue, le neveu affirme que l'homme de génie est excellent dans son art, mais souvent n'a pas une conduite exemplaire en société ou envers ses proches, et en arrive à affirmer que les gens de génie sont détestables²⁰⁸. Moi alors rappelle à son interlocuteur que pendant le passé il avait regretté de n'être pas un homme de génie : Lui a donc affirmé le pour et le contre et le philosophe lui oppose la nécessité de choisir avec des mots qui rappellent ceux du personnage de Diderot face au scepticisme de D'Alembert dans *Le Rêve de D'Alembert* :

²⁰⁶ Diderot, DPV, XII, p. 18.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Cf. *Ivi*, p. 77.

Vous ne serez jamais heureux, si le pour et le contre vous afflige également. Il faudrait prendre son parti, et y demeurer attaché. Tout en convenant avec vous que les hommes de génie sont communément singuliers, ou comme dit le proverbe, qu'il n'y a point de grands esprits sans un grain de folie, on n'en reviendra pas. On méprisera les siècles qui n'en auront pas produit²⁰⁹.

Moi ensuite affirme avec des mots qui reproduisent à peu près ceux utilisés par Diderot dans l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » que jamais le mensonge peut être considéré plus utile que la vérité et que, au contraire, à long terme de lui ne peuvent venir que des maux²¹⁰. La position équilibrée de Moi ici reproduit la pensée de Diderot. Mais le philosophe est bien l'auteur de ce dialogue où, à cette élaboration cohérente et équilibrée à l'égard du rapport entre génie et société, génie et morale, il oppose une autre cohérence, celle du neveu qui revendique sa conséquence²¹¹, à savoir celle du parasite. La question du génie traverse la correspondance de Diderot qui n'a pas cessé de se demander s'il valait mieux écrire une belle page ou accomplir une bonne action, car la réponse à cette question soulevait un problème qui n'était pas indifférent sur le plan de la morale. Si l'on admet une universalité de valeurs on devra admettre aussi qu'il est nécessaire d'affirmer qu'une bonne action est dans tous les cas préférable à une belle page. Même si l'on accepte que chaque société soit réglée à sa manière et que, dans tous les cas, la nature doit être la référence dernière pour évaluer les actions des hommes, la question reste épineuse. Pour bien juger un génie il faudra alors nuancer la proposition prétendue universelle et évaluer son éventuelle mauvaise conduite et mettre sur la balance aussi les chefs d'œuvre que le génie donne à l'humanité. Comme on le sait, selon Diderot c'est notre organisation qui détermine ce que nous sommes et ce que nous pouvons faire, il est alors douteux qu'un génie soit le même si sa conduite est la même que celle d'un honnête commerçant²¹².

La question du jugement moral, en effet, est au centre du dialogue entre Moi et Lui, et dans ce cadre l'excentricité du neveu et le caractère magistralement captieux de ses arguments joue un rôle de mise en doute des conséquences de la philosophie matérialiste de Diderot. La raison en est que Lui, le neveu, oppose à Moi un autre système de valeurs possible qui rappelle l'« art du parasite » exposé dans le dialogue de Lucien intitulé, précisément, *Le parasite*²¹³. En effet, si le rapprochement avec la *Satire*

²⁰⁹ *Ivi*, p. 78.

²¹⁰ Cf. Diderot, *Encyclopédie*, art. « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 157.

²¹¹ « Ne me pressez pas ; car je suis conséquent », *Ivi*, p. 80.

²¹² C'est l'argument de Moi, cf. *Ivi*, p. 79-80.

²¹³ Quelque allusion au parallèle entre le personnage du neveu de Rameau de Diderot et Simon le parasite du dialogue de Lucien de Samosate se trouve dans J. Fabre, *Introduction*, dans *Le Neveu de Rameau*, cit. , p. LVII et dans J. Morley, *Diderot and the Encyclopædists*, London, Chapman and Hall, 1878, t. II, p.8.

d'Horace (*Sermones*, II, 7) citée par Diderot en épigraphe inscrit le dialogue dans ce genre littéraire et bien qu'il n'existe aucune référence explicite, certaines argumentations utilisées par le neveu de Rameau sont très proches de ce dialogue inclassable de Lucien qui est soit dialogue socratique soit éloge paradoxal à la manière de la Néo-sophistique. Le parasite de Lucien démontre non seulement qu'être parasite est un art, mais aussi que c'est le meilleur des arts. Comme le parasite de Lucien²¹⁴, le neveu pense qu'être heureux signifie pouvoir jouir d'une bonne nourriture et de bon vin, et comme lui il affirme que le riche a besoin du parasite :

Et à quoi diable voulez-vous donc qu'on emploie son argent, si ce n'est à avoir bonne table, bonne compagnie, bons vins, belles femmes, plaisirs de toutes les couleurs, amusements de toutes les espèces. J'aimerais autant être gueux que de posséder une grande fortune sans aucune jouissance²¹⁵.

Encore, de même que chez Lucien, il refuse de considérer l'idéal de sagesse du philosophe comme un modèle partagé par tout le monde et pour terminer, comme le parasite lucianesque affirmait que le parasite en tant que tel ne manque jamais de nourriture et de toutes les commodités que le riche lui fournit ; par conséquent lorsqu'il manque d'elles, il n'est plus parasite. Lui souffre s'il doit dormir dans un grenier à cause des inconvénients que cela implique, mais ce dont il est véritablement affligé c'est « d'avoir tout perdu pour avoir eu le sens commun, une fois, une seule fois en sa vie²¹⁶ ». Comme le musicien serait affligé pour une fausse note, le peintre pour un tableau mal réussi, le comédien pour avoir mal joué son rôle, le parasite s'afflige d'avoir manqué dans l'exercice de son art. La solution à son problème que Moi lui propose ne peut pas convenir à un parasite, car on parle de deux manières de penser et de vivre incompatibles entre elles, deux antithèses inconciliables s'incarnent en Lui et Moi.

De la même manière, à travers Lui, Diderot va opposer aux affirmations de Moi, non seulement un certain nombre de critiques, mais l'incarnation de sa contradiction. En effet, Lui est conséquent dans sa bizarrerie, il joue un rôle d'anti-Socrate et il oppose des arguments qui mettent en évidence les points faibles de la pensée diderotienne. Par exemple, le philosophe mentionne Socrate pour démontrer que la vérité est meilleure

²¹⁴ « Que tu es simple, Tychiade, de ne pas comprendre qu'un riche, eût-il tout l'or de Gygès, s'il mange, devient pauvre, et que s'il sort sans parasite, on le prend pour un mendiant ! Comme on estime moins un soldat sans armes, un vêtement sans pourpre, un cheval sans harnais, de même un riche sans parasite paraît mesquin et sans valeur. Je vais plus loin : le riche se trouve relevé par le parasite, et le parasite n'est point relevé par le riche. » Lucien de Samosate, *Le parasite ou que le métier de parasite est un art* dans *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 193.

²¹⁵ Diderot, DPV, XII, p. 81-82.

²¹⁶ *Ivi*, p. 88.

que le mensonge et que le temps n'a certainement pas donné raison aux juges du philosophe, Lui prend en contre-pied le philosophe et tire la conclusion inverse :

Le voilà bien avancé ! en a-t-il été moins condamné ? en a-t-il moins été mis à mort ? en a-t-il moins été un citoyen turbulent ? par le mépris d'une mauvaise loi, en a-t-il moins encouragé les fous, au mépris des bonnes ? en a-t-il moins été un particulier audacieux et bizarre²¹⁷ ?

La question qui se profile dans cette première partie du dialogue et qui le traverse tout entier est comment penser le rapport entre général et particulier sans tomber dans une contradiction inacceptable. Ainsi, lorsque Moi cherche à démontrer qu'il est acceptable que le génie puisse avoir une mauvaise conduite, car en échange il est un bienfaiteur du genre humain, Lui affirme qu'il vaut mieux la médiocrité d'un homme qui se conduit bien²¹⁸. La raison n'est pourtant pas celle que le philosophe aurait donné pour soutenir cette affirmation, car si le parasite préfère l'homme médiocre, mais qui se conduit bien, au génie, c'est que le deuxième avec « toutes ces belles choses-là qu'il a faites ne lui ont pas rendu mille francs²¹⁹ », la richesse a une grande importance pour le neveu qui, d'autre-part, n'est pas insensible à la beauté des chefs d'œuvres et non plus à la gloire dont jouit le génie. Chaque fois, le philosophe essaye de montrer que la philosophie permet de bien juger et d'atteindre la félicité, que lorsqu'on est riche il faut bien utiliser la richesse, que lorsqu'on considère la question du génie c'est dans la perspective de l'humanité entière qu'il faut l'adopter et non dans la courte vue du propre intérêt, Lui oppose une argumentation contraire et souvent il s'agit d'un argument *ad hominem*. Le philosophe s'efforce d'éclaircir, selon une perspective plus ample le fait qu'il existe des principes généralement valables, mais que cela n'empêche pas d'avoir de bonnes raisons pour accueillir aussi les exceptions lorsque c'est la communauté entière ou l'espèce humaine qui s'en avante, comme dans le cas des génies avec un mauvais caractère : « Acceptons donc les choses comme elles sont²²⁰ » c'est la leçon du philosophe, qui poursuit :

²¹⁷ *Ivi*, p. 79.

²¹⁸ « Moi. Lequel des deux préféreriez-vous ? Ou qu'il eut été un bon homme, identifié avec son comptoir, comme Briasson, ou avec son aune, comme Barbier ; faisant régulièrement tous les ans un enfant légitime à sa femme, bon mari ; bon père, bon oncle, bon voisin, honnête commerçant, mais rien de plus ; ou qu'il eut été fourbe, traître, ambitieux, envieux, méchant ; mais auteur d'*Andromaque*, de *Britannicus*, d'*Iphigénie*, de *Phèdre*, d'*Athalie*.

Lui. Pour lui, ma foi, peut-être que des ces deux hommes, il eut mieux valu qu'il eut été le premier. » *Ivi*, p. 80.

²¹⁹ *Ivi*, p. 81.

²²⁰ *Ivi*, p. 83.

Voyons ce qu'elles nous content et ce qu'elles nous rendent ; et laissons là le tout que nous ne connaissons pas assez pour le louer ou le blâmer ; et qui n'est peut-être ni bien ni mal ; s'il est nécessaire, comme beaucoup d'honnêtes gens imaginent²²¹.

Avec ses répliques le neveu renverse les deux affirmations :

C'est apparemment de la philosophie ; je vous préviens que je ne m'en mêle pas. Tant ce que je sais, c'est que je voudrais bien être un autre, au hasard d'être un homme de génie, un grand homme. [...] Je suis envieux²²².

Le neveu affirme qu'il ne peut pas sortir de soi, être un autre, évaluer les choses dans une perspective générale, ce qu'il sait c'est que dans sa condition il envie ceux qui ont plus de talent que lui, ceux qui vivent dans une condition plus élevée que la sienne et que ce qui l'intéresse au fond c'est de tirer profit de la société conformément à son caractère « de fainéant, de sot, de vaurien²²³ ». Diderot utilise ces mêmes thèses contre le personnage du philosophe, lequel s'est exprimé conformément au matérialisme : c'est là un retournement sceptique, c'est Diderot qui plie, à travers le personnage bizarre du neveu, sa pensée contre elle-même pour voir si elle résiste, si cela révèle des écueils insurmontables. Ainsi, le neveu parle d'une « fibre lâche qu'on a beau pincer et qui ne vibre pas » et du fait qu'« il a vécu avec de bons musiciens et de méchant gens » ou que l'héritage de sa famille, reçu à travers le père, par lui a transmis une molécule « dure et obtuse » et qu'à « cette maudite molécule première s'est assimilé tout le reste²²⁴ ». Déterminé par son organisation, par la société et par l'hérédité peut-il être un autre que soi ? Peut-il se conformer au bonheur, apprécier les valeurs et partager la vision du monde que le philosophe lui expose ? Sa réponse est que ce n'est pas possible et que c'est bien le philosophe qui se trouve dans l'embarras :

Pour moi, je ne vois pas de cette hauteur où tout se confond, l'homme qui émonde un arbre avec ses ciseaux, la chenille qui en ronge la feuille, et d'où l'on ne voit que deux insectes, chacun à son devoir. Perchez-vous de l'épicycle de Mercure : et de là, distribuez si cela vous convient, et à l'imitation de Reaumur, lui la classe des mouches en couturières, arpeuteuses, faucheuses, vous, l'espèce des hommes, en hommes menuisiers, charpentiers, coureurs, danseurs, chanteurs, c'est votre affaire. Je ne m'en mêle pas. Je suis dans ce monde et j'y reste. Mais s'il est dans la nature d'avoir appétit ; car c'est toujours à l'appétit que j'en reviens, à la sensation qui m'est toujours présente ; je trouve qu'il n'est pas du bon ordre de n'avoir pas toujours de quoi manger. [...] Le pis, c'est la posture contrainte où nous tient le besoin. L'homme nécessaire ne marche pas comme un autre ; il saute, il rampe, il se tortille, il se traîne ; il passe sa vie à prendre et à exécuter des positions²²⁵.

²²¹ *Ivi*, p. 83-84.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ivi*, p. 118.

²²⁴ *Ivi*, p. 172.

²²⁵ *Ivi*, p. 188-189.

Contrairement à sa pauvre femme, qu'il définit comme « une espèce de philosophe », laquelle dans de misérables conditions démontrait être en mesure de supporter le sort contraire avec courage, le neveu n'a pas de fermeté ni aucune envie de s'efforcer de vivre autrement que comme un parasite. Le neveu propose une version faussée, sceptique, cynique et perverse de la pensée diderotienne, en ce sens, face au philosophe du dialogue, il est un interlocuteur plus bouleversant et difficile que ce qu'aurait pu être un simple coquin, un personnage purement méchant qui ne prétend pas justifier ses actions ou un interlocuteur avec des idées radicalement fausses. Le neveu confond et il inquiète le philosophe qui parfois se tait, d'autres fois s'écrie : « O fou, archifou [...] comment se fait-il que dans ta mauvaise tête il se trouve des idées si justes, pêle-mêle, avec tant d'extravagances²²⁶ » ou il reste interdit :

je ne savais si m'abandonnerais à l'envie de rire, ou au transport de l'indignation. Je souffrais. Vingt fois un éclat de rire empêcha ma colère d'éclater ; vingt fois la colère qui s'élevait au fond de mon cœur se termina par un éclat de rire. J'étais confondu de tant de sagacité, et de tant de bassesse²²⁷.

Le scepticisme corrosif du neveu met en difficulté le philosophe qui oscille continuellement entre l'indignation et l'amusement provoqués par un personnage similaire. Mais il y a deux moments dans lesquels le philosophe se tait et la progression de la force dialectique du neveu se heurte, elle se révèle pour ce qu'elle est un rameau détourné, une déviance par rapport à l'ordre naturel, un monstre.

Il faut alors que le lecteur réfléchisse puisque le neveu est monstrueux mais, contrairement à la plupart de gens, il n'est pas hypocrite, il admet son abjection, il avoue se conduire selon des principes que les autres n'ont pas la franchise de confesser²²⁸, parce que le philosophe le connaît et parce qu'il veut être loué par sa sublimité dans le mal²²⁹. En effet, le neveu ne considère pas l'idée d'admettre ses vices en société, il lit Théophraste, La Bruyère, Molière pour mieux apprendre à agir comme il convient. En faisant cela il n'est pas le seul, la plupart des lecteurs ne tirent pas de ces mêmes livres plus de profit que lui²³⁰.

²²⁶ *Ivi*, p. 104.

²²⁷ *Ivi*, p. 95. Ensuite Moi affirme encore : « Je ne savais, moi, si je devais rester ou fuir, rire ou m'indigner » p. 156.

²²⁸ « Il y avait dans cela beaucoup de ces choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit ; mais qu'on ne dit pas. Voilà en vérité la différence la plus marquée entre mon homme, et la plupart de nos entours. Il avouait les vices qu'il avait, que les autres ont ; mais il n'était pas hypocrite. Il n'était pas moins abominable qu'eux ; il était seulement plus franc et plus conséquent. » *Ivi*, p. 176.

²²⁹ *Ivi*, p. 151.

²³⁰ *Ivi*, p. 137-138.

Dans cette œuvre Diderot révèle ce qui est seulement une apparente impasse de sa philosophie, il se confronte avec une altérité qui souligne les aspects les plus épineux de sa pensée en même temps qu'elle démontre qu'il s'agit d'une interprétation fourvoyée, dominée par les passions, asservie à la logique de l'avoir. Moi, le philosophe, n'a pas le dernier mot dans le dialogue et il prétend avec un excès d'ingénuité proposer sa vie philosophique à cet anti-Socrate qu'est le neveu de Rameau, mais les principes énoncés par le philosophe peuvent être mieux interprétés par le lecteur, s'il s'approprie des limites et des frontières de la raison tracées par la folie et le scepticisme du neveu²³¹. Si nous pouvons agir sur quelque cause qui détermine les hommes ce n'est ni sur « une fibre » qu'ils peuvent avoir ou ne pas avoir, ni sur « une molécule » dont ils peuvent hériter ou ne pas hériter, mais pouvons intervenir sur l'éducation, sur les mœurs et sur l'organisation de la société nous.

Dans une société qui ne donne pas d'importance suffisante aux connaissances, où tout est fondé sur la richesse, où règne l'hypocrisie que pourra-t-on reprocher au neveu de Rameau ? Il n'est pas ici question de juger s'il est bon ou méchant, ni si ses arguments sont plus adaptés à la société qu'il peint, mais pas non plus si le matérialisme diderotien peut porter à soutenir ses thèses sur le plan moral. Ce dialogue indique ce qu'il faut repenser et sur quels éléments le philosophe pourrait s'efforcer de proposer des principes efficaces pour soutenir la vertu. Le philosophe, comme le démontre Moi dans le dialogue, est dans la position adaptée pour juger les lois et les mœurs d'une société, puisque sa perspective est complètement écartée par rapport à la pantomime universelle. Par exemple :

Moi. D'accord. Il faut être bien maladroit, quand on n'est pas riche, et que l'on se permet tout pour le devenir. Mais c'est qu'il y a des gens comme moi qui ne regardent pas la richesse, comme la chose du monde la plus précieuse ; gens bizarres²³².

Mais le philosophe n'est pas là pour fournir des préceptes dogmatiques, il n'est pas là pour proposer un modèle identique à tous les hommes dans tous les lieux, et s'il ne veut pas échouer il ne peut pas proposer ses vérités sans tenir compte de la capacité à les comprendre ou à les pratiquer. Cela signifie que Diderot n'a aucune illusion à propos du fait qu'il y aura des gens réfractaires au discours des Lumières, il l'a dit dans ses premiers écrits et il l'a répété dans l'*Encyclopédie*, il ne faut pas introduire un rayon de

²³¹ Pour une analyse du scepticisme du neveu par rapport à sa folie voir : F. Brugère, « La déraison des Lumières. Une lecture du Neveu de Rameau », dans *Lumières* 8, 2006, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 107-123.

²³² Diderot, DPV, XII, p. 178.

lumière dans le nid des hiboux²³³, et il ne faut pas avoir l'illusion que de bons principes puissent être correctement interprétés dans une société qui ne le permet pas. Le neveu en est l'exemple, il a fait siens certains principes du matérialisme et il les a rabattus sur les (mauvaises) mœurs et les (mauvaises) lois de son temps ; il a préféré s'arrêter à un scepticisme duquel il pouvait tirer du profit, plutôt que de s'efforcer de suivre ces mêmes principes jusqu'à leurs conséquences.

²³³ Cf. Diderot, DPV, II, p. 78 et DPV, V, p. 313.

10. *Jacques le fataliste et son maître* ou les détours sceptiques du roman.

Jacques le fataliste et son maître, auquel Diderot a travaillé pendant plusieurs années, est un chef d'œuvre littéraire et philosophique où les stratégies sceptiques se multiplient. On trouve dans ce roman, qui est en réalité un antiroman, certains éléments qui ont caractérisé la méthode sceptique de Diderot dès ses premières œuvres comme l'usage de digressions, le dilemme moral, l'usage de séries de questions très serrées, mais aussi des éléments nouveaux de mise en doute de toute certitude qui visent à rendre la philosophie toujours en mouvement, une critique qui ne s'arrête ni ne se fige jamais, une pensée conjecturale qui ne cesse de mettre à l'épreuve toutes ses affirmations.

10.1 La structure ouverte de l'antiroman : les indéterminés et les inachevés.

Dès ses premières lignes *Jacques le fataliste et son maître* montre la forte empreinte sceptique qui caractérise ce roman (ou antiroman) philosophique. Le lecteur se trouve face à une série de questions et de réponses insatisfaisantes qui introduisent les deux personnages :

Comment s'étaient-ils rencontrés ? Par hasard comme tout le monde. Comment s'appelaient-ils ? Que vous importe ? D'où venaient-ils ? Du lieu le plus prochain. Où allaient-ils ? Est-ce que l'on sait où l'on va ? Que disaient-ils ? Le Maître ne disait rien, et Jacques disait que son capitaine disait que tout était écrit là-haut¹.

Les questions sont ouvertes, les réponses évasives, elles mettent en crise la possibilité même d'y répondre (par exemple lorsqu'il nous demande : « Est-ce que l'on sait où l'on va ? »), de sorte que nous ne pouvons tirer presque aucune information de ces premières lignes². Ce que l'on sait est que les deux personnages sont en train d'aller quelque part, mais le voyage en réalité est suspendu dans l'incertitude puisque dans les premières pages, on n'a pas d'information à propos de leur destination, mais dans la suite

¹ Diderot, *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII, p. 23.

² Cf. J. Starobinski, « Chaque balle a son billet » dans *Diderot. Un diable de ramage*, cit. p. 303.

également il est difficile de tracer le parcours de Jacques et de son maître³. L'on se rend compte surtout à la fin de la lecture du roman, qu'il est sans début ni fin et qu'en plus, c'est un aspect revendiqué par le narrateur qui ne touche pas seulement les protagonistes, mais qui correspond à une condition qui appartient à l'humanité en général. Ainsi le narrateur s'écrie : « Mais pour Dieu, Lecteur, me dites-vous, où allaient-ils ?... Mais pour Dieu, Lecteur, vous répondrai-je, est-ce qu'on sait où l'on va ? Et vous, où allez vous⁴ ? » L'histoire d'Esopé envoyé au bain par son maître et qui finit en prison⁵ vise à fournir un exemple et concourt à renforcer la thèse.

Il émerge ici l'une des conséquences du matérialisme de Diderot : tout étant déterminé, on ne sait pas où la chaîne des déterminations nous conduira parce qu'on ne connaît pas toutes les causes, la question du fatalisme de Jacques et du grand rouleau est posé au lecteur, et avec celle-ci émerge la question de la volonté et du libre arbitre. Mais tout d'abord il faudra s'arrêter sur la métaphore du voyage, car elle révèle en réalité autre chose. Diderot dans l'un des premiers ouvrages avait construit la complexe allégorie de la promenade : deux philosophes dialoguent dans un jardin et l'échange produit l'allégorie des trois allées, image des différents chemins parcourus par les hommes. Les garnisons des philosophes qui peuplaient l'allée des marronniers, les armées de croyants de l'allée des épines et les libertins qui séjournaient dans l'allée des fleurs, de manière plus ou moins stable, savaient-ils où ils étaient en train d'aller ? Tous vont directement à la cour générale du prince énigmatique, que personne n'a vu et sur l'existence duquel ils ne sont pas tous d'accord. Certes, si la marche est une métaphore de la vie, l'on sait que tout homme est destiné à mourir, en ce sens notre destin est très clair, mais *La Promenade du sceptique* visait, entre autres, à démontrer qu'il est impossible de trouver une réponse unique aux questions sur le sens et les fins de la vie.

³ Par exemple on peut lire : « je conviendrais de tout ce qui vous plaira, mais à condition que vous ne me tracasserez point sur la dernière gîte de Jacques et de son maître, soit qu'ils aient atteint une grande ville et qu'ils aient couché chez des filles ; qu'ils aient passé la nuit chez un vieil ami qui les fêta de son mieux ; qu'ils se soient réfugiés chez des moines mendiants, où ils furent mal logés et mal repus pour l'amour de Dieu ; qu'ils aient été accueillis dans la maison d'un grand, où ils manquèrent de tout ce qui est nécessaire au milieu de tout ce qui est superflu [...] car, quoique tout cela vous paraisse également possible, Jacques n'était pas de cet avis : il n'y avait réellement de possible que la chose qui était écrite là-haut. Ce qu'il y a de vrai, c'est que quelque endroit qu'il vous plaise de les mettre en route ils n'eurent pas fait vingt pas, que le maître dit à Jacques [...] Eh bien Jacques, et l'histoire de tes amours ? » Diderot, DPV, XXIII, p. 43-44.

⁴ Diderot, DPV, XXIII, p. 67.

⁵ « Faut-il que je vous rappelle l'aventure d'Esopé ? Son maître Xantippe lui dit un soir d'été ou d'hiver, car les Grecs se baignent dans toutes les saisons : Esopé, va au bain ; s'il y a peu de monde nous nous baignerons. Esopé part. Chemin faisant il rencontre la patrouille d'Athènes. Où vas-tu ? – Où je vais ? répond Esopé, j'en sais rien. – Tu n'en sais rien ! Marche en prison. – Eh bien ! reprit Esopé, ne l'avais-je bien dit que je ne savais pas où j'allais ? je voulais aller au bain, et voilà je vais en prison. » *Ibidem*.

Pourtant, dans *Jacques le fataliste* il ne s'agit plus de la même ignorance, ni du même scepticisme puisque le voyage du maître et de Jacques est une autre forme d'errance : ils vont ensemble, mais comme nous l'avons déjà souligné, on ne sait pas d'où ils viennent et nous ne sommes pas sûrs de leur destination⁶. De surcroît, ils ne partagent pas la même interprétation de cette traversée qui s'avère être une errance. Ce n'est pas un hasard si Diderot évoquera la tradition picaresque de Don Quichotte et de Sancho Panza, qui ne maîtrisent pas leur parcours, mais sont continuellement surpris et déroutés par les événements. Ainsi, l'errance est l'élément prédominant de l'histoire et la discontinuité « n'est surmontée qu'à la limite, c'est-à-dire par le fait que tous les éléments juxtaposés se rassemblent entre le titre et le point final, appartenant en fin de compte à un seul et même ouvrage⁷ ». Le décousu qui semble régner est un reflet de notre ignorance de toutes les causes qui nous déterminent analysés avec attention ces éléments juxtaposés sont en réalité liés, mais la fragmentation du roman entend précisément mettre en lumière « notre incapacité naturelle à saisir l'ensemble des liaisons des choses qui font que telle ou telle se produit⁸ ».

L'un des éléments constitutifs de notre ignorance est l'ignorance de la chaîne complète des êtres. Comme Diderot l'avait affirmé dans l'*Encyclopédie* notre savoir ne peut que se limiter à un segment. C'est sur cette impossibilité de reconstituer la chaîne entière des êtres et de remonter aux extrémités de la causalité que le matérialisme rejoint le scepticisme. Le concept de hasard, présenté dès les premières lignes du roman de Diderot n'est pas différent de celui de fortune des sceptiques, si par « fortune » l'on entend le renvoi « à cette incapacité de la raison à déterminer les causes premières et finales de ses actions⁹ ». Par hasard ou fortune l'on n'entend pas des événements qui se produisent fortuitement, mais qu'on ne peut pas prévoir, dont on ne peut qu'accepter la nécessité. Ainsi, le parcours des deux protagonistes de l'antiroman de Diderot est une véritable mise en scène du hasard ou de la fortune, entendue de cette manière.

La chaîne suspendue des causes qui concourent à déterminer toute histoire correspond au manque de commencement et de fin absolus de la narration des vicissitudes de Jacques et de son maître. Les deux protagonistes, en effet, ne font pas un

⁶ G. Daniel observe à propos de l'indétermination des lieux et du temps : « Le caractère indécis des lieux, des événements, du destin trouve son accomplissement, si l'on peut dire, dans la forme et la signification mouvantes, impossibles à fixer d'un texte qui témoigne avant tout de la liberté de l'écrivain. Liberté inséparable de celle du lecteur et qui serait partiellement remise en question si l'œuvre se présentait comme un tout intangible. » G. Daniel, *Le style de Diderot. Légende et structure*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1986, p. 41.

⁷ Cf. J. Starobinski, « Chaque balle a son billet », cit. p. 304.

⁸ C. Duflo, *Diderot philosophe*, ouvr. cit. p. 514.

⁹ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p. 190.

véritable voyage, puisque ce dernier consiste en un déplacement qui a une direction, c'est aller d'un point A jusqu'à un point B ou, de manière alternative, en un parcours circulaire, partir de A pour y retourner. Un voyage est un déplacement avec un point de départ et une arrivée, à savoir avec commencement et fin, dont on prévoit à l'avance le parcours, les étapes et la durée, du moins approximative. L'histoire de Jacques et de son maître, au contraire, commence *in medias res*, ils sont déjà en marche lorsque le lecteur les rencontre et il ne connaîtra jamais ni le lieu de départ, ni exactement celui où se termine l'histoire, ni la durée exacte, d'où l'effet sceptique de leurs déplacements. En effet, lorsqu'ils arrivent au village où grandit le fils de la femme aimée par le maître, cet enfant n'est pas en réalité son fils, mais il s'est chargé de la subsistance en suite à une série de vicissitudes, on ne peut pas dire que c'est là qu'ils se dirigeaient ni que le voyage soit fini là-bas.

L'histoire de Jacques et de son maître à proprement parler ne commence pas et ne se termine pas : le narrateur nous fournit des informations sur la suite de vicissitudes des deux protagonistes, qui pourtant constituent un recueil d'épisodes romanesques – genre que l'auteur a récusé pendant toute la narration – qui sont présentés en forme apocryphe, comme affirmations d'un éditeur qui apparaît dans les dernières pages. La fin est ainsi un ensemble d'éléments mis en doute par les commentaires de l'auteur et c'est en ce sens qu'on peut bien affirmer que l'histoire et le voyage des deux personnages est sans fin.

Dans le compte rendu du retour au château de Desglands, où se trouve Denise, la femme aimée par Jacques, et où se réunissent tous les personnages principaux on sort du domaine de l'histoire pour rentrer dans le cadre de la réalisation des désirs. Le final tient de l'illusion « dont le lieu est justement assigné en utopie, le château des Desglands, où coïncident les parcours, se définissant comme topographie géométrique : mythique¹⁰ ».

Cette structure ouverte et incertaine est nettement opposée à la tradition de la narration occidentale, laquelle est ancrée sur le modèle biblique¹¹ selon un schéma qu'on peut résumer ainsi : début-développement-fin, lequel a reçu diverses reformulations, mais qui est toujours prédominant aujourd'hui¹². L'incomplétude du voyage fait partie de ce qu'on peut appeler « les inachevés » du roman, forme

¹⁰ R. Lewinter, *Diderot ou les mots de l'absence*, Paris, Editions Champ Libre, 1976, p. 209

¹¹ F. Kermode, *The sense of Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London-Oxford-New York, Oxford University Press, 1966.

¹² Pour une analyse de la structure ouverte et épisodique de Jacques je renvoie à mon article « E allora avanti Jacques ! Il romanzo moderno come narrazione senza fine. » dans *Giornale Critico di Storia delle Idee* 2, 2011/2012, p. 51-60.

d'introduction d'un certain scepticisme dans le récit. Les autres questions qui restent ouvertes, ou qui ne trouvent pas de solution, sont l'histoire des amours de Jacques, les querelles sans fin entamées par Jacques et le maître, la dispute sur le fatalisme, et la question des rôles de Jacques et de son maître, destinée à ressurgir cycliquement de la même manière que les duels entre le capitaine de Jacques et son plus cher ami.

Tous ces éléments concourent à faire du roman une fiction qui soulève des questions sans fournir de réponses faciles et définitives, mais qui laisse l'espace et le temps au doute pour se développer et au lecteur pour qu'il s'efforce de réfléchir. En effet, si l'auteur pose des questions mais leur donne immédiatement une solution, en offrant à son lecteur le raisonnement développé ou en lui montrant sans aucune attente toutes les conséquences des actions des personnages, il offrira au public une œuvre d'entretien agréable mais rien de plus. Diderot au contraire revendique continuellement la nécessité que son lecteur pense¹³, qu'il s'interroge et surtout qu'il doute, c'est l'une des raisons des nombreux appels au lecteur avec lequel il imagine de vrais échanges, il est essentiel que son lecteur ne lise pas pour se laisser enchanter par des contes fabuleux : « mon projet est d'être vrai, et je l'ai rempli¹⁴ » revendique-t-il à plusieurs reprises¹⁵.

10.1.1 Les amours de Jacques.

Cette fois-ci ce fut le maître qui parla le premier et qui débuta par le refrain accoutumé : Eh bien Jacques, l'histoire de tes amours¹⁶ ?

Le « refrain » du maître cadence tout le texte, chaque fois il demande l'histoire des amours de Jacques et chaque fois une partie de l'histoire est racontée, mais il arrive toujours quelque événement imprévu qui interromp le récit ou bien les deux entament une discussion qui les fourvoie. Ainsi, le récit des amours de Jacques est continuellement renvoyé tout au long des vicissitudes des protagonistes, parfois le lecteur ou le maître réclament la narration de ses amours, mais cette requête ne trouve jamais satisfaction. Vers la fin du roman, on arrive à connaître le commencement de la relation d'amour entre Jacques et Denise, mais tout s'arrête là : le narrateur nous

¹³ Par exemple lorsqu'il invite le lecteur à raisonner et à revenir sur ses jugements à propos de l'histoire de Mme de La Pommeraye, cf. DPV, XXIII, p. 171-173.

¹⁴ *Ivi*, p. 246.

¹⁵ Par exemple : « Premièrement, Lecteur, ce ne sont pas des contes ; c'est une histoire, et je ne me sens pas plus coupable, et peut-être moins, quand j'écris les sottises de Jacques que Suétone quand il nous transmet les débauches de Tibère. » *Ivi*, p. 229.

¹⁶ *Ivi*, p. 35.

rappelle, à ce propos, que « Jacques a dit cent fois qu'il était écrit là-haut qu'il ne finirait pas l'histoire » et, commente-t-il, « je vois que Jacques avait raison¹⁷ ».

Les mémoires qui suivent cette déclaration, comme on l'a déjà dit, non seulement sont « suspectes », mais elles ne peuvent satisfaire aucune curiosité sur ce point, puisque la partie détaillée du récit reste elle-même en suspens. En outre, la fin, racontée dans le troisième paragraphe de cet ajout final apparemment écrit par l'éditeur, est très lacunaire. Bien qu'on soit informé du fait que Jacques retrouve Denise et l'épouse, cela soulève plus de questions que ne fournit de réponses. Cet expédient des mémoires trouvés n'a pas dans ce cas la fonction propre de ce *topos* littéraire d'authentifier l'histoire, mais au contraire il la rend douteuse, la narration devient « incertaine, en morceaux, lacunaire, parfois plagié, vérité approximative¹⁸ ». Le lecteur reste avec de grandes incertitudes et une invitation à poursuivre à sa fantaisie, sans savoir exactement quoi faire de tout ce qu'il est dit dans les dernières pages.

10.1.2 Les relations en question.

Les autres deux grands inachevés sont les deux disputes qui traversent les échanges entre les personnages sans que jamais ne soit prononcé le dernier mot pour les résoudre : il s'agit de la discussion sur le fatalisme (qu'on traitera dans le troisième paragraphe) et de la querelle entre Jacques et son maître à propos de la place que chacun doit occuper dans leur relation (qui n'est pas sur le plan de la parité).

Bien que la plupart du temps Jacques jouisse d'une grande liberté de parole et d'action aussi, parfois les rapports réciproques traversent des moments de tension, par exemple lorsque, en absence de Jacques, quelqu'un vole le cheval de son maître :

Le maître s'apercevant aussitôt qu'on lui avait volé son cheval, se disposait à tomber sur Jacques à grands coups de bride, lorsque Jacques lui dit : Tout doux, Monsieur, je ne suis pas d'humeur aujourd'hui à me laisser assommer ; je recevrai le premier coup, mais je jure qu'au second je pique des deux et je vous laisse là... Cette menace de Jacques fit tomber subitement la fureur de son maître¹⁹.

Le maître en tant que tel revendique ici son rôle et essaye de l'imposer à Jacques, mais celui-ci conteste ouvertement la tentative de son maître, comme si un véritable valet pouvait être ou n'être pas d'humeur à se laisser assommer par celui qu'il sert.

¹⁷ *Ivi*, p. 287.

¹⁸ H. Lafon, *Jacques le fataliste et son maître*. Notice dans Diderot, *Contes et romans*, cit., p. 1191.

¹⁹ Diderot, DPV, XXIII, p. 51.

Contestation réussie, puisqu'au maître il ne reste rien d'autre à faire que de poursuivre à pied et de se plaindre de la perte du cheval.

Cependant les rôles ne sont pas établis définitivement et la contestation est destinée à surgir encore. En effet, il arrive un moment où le maître ne cède pas à Jacques et s'efforce de réaffirmer la hiérarchie que lui-même avait négligée : « Jacques, vous vous oubliez. Reprenez l'histoire de vos amours, et souvenez-vous que vous n'êtes et ne serez jamais qu'un Jacques²⁰ ». Évidemment Jacques ne pourra que refuser de renoncer à ce qu'on lui a accordé jusqu'à ce moment-là : « Cela vous plait à dire, monsieur ; je me trouve bien ici, et je ne descendrai pas là-bas²¹ ». Comme ils n'arrivent pas à dépasser le pour et le contre en faveur d'un accord, la discussion se réduit à l'opposition de l'argument de l'un contre celui de l'autre sans que l'un des deux puisse écraser l'autre, le maître ordonne et Jacques refuse d'obéir, l'un dit « oui » et l'autre oppose son « non » : « Tu descendras. Je ne descendrai pas. Tu descendras. Je ne descendrai pas²² ». Le pour et le contre mis en champ conduisent à une impasse sceptique : chacun a ses bonnes raisons (de son point de vue) et n'accepte pas celles de l'autre, les deux se fâchent et seulement l'intervention d'un tiers, c'est-à-dire de l'hôtesse, interrompt la querelle.

L'hôtesse, qui prend le ton d'un magistrat, expose son prononcé, « pillé dans quelque ouvrage du temps²³ », oblige Jacques à « descendre » et le maître à accepter qu'immédiatement après il « remontera ». Elle donne raison à l'un et à l'autre, la paix est retrouvée et suivie de la stipulation d'un accord qui aurait la fonction d'éclaircir définitivement la position de chacun. Comme dira Jacques avec satisfaction : « Toutes nos querelles ne sont venues jusqu'à présent que de ce que nous ne nous étions pas encore bien dit, vous, que vous vous appelleriez mon maître, et que c'est moi qui serais le vôtre²⁴ ». Tout semble résolu et confirmé métaphoriquement par le soleil qui recommence à briller. Le voyage, en effet, peut reprendre. Cependant, comme la météo est sujette à changer continuellement, de même Jacques et son maître risquent de reprendre la discussion à propos de leurs rapports²⁵.

²⁰ Diderot, DPV, XXIII, p. 180.

²¹ *Ivi*, p. 181.

²² *Ivi*, p. 182.

²³ *Ivi*, p. 183.

²⁴ *Ivi*, p. 185.

²⁵ Par exemple, dans la partie du roman où c'est au maître de raconter et à Jacques d'écouter, le premier se plaint des continuelles interruptions et le narrateur intervient ainsi : « Lecteur, est-ce que vous ne craignez pas de voir se renouveler ici la scène de l'auberge où l'on criait : Tu descendras ; l'autre : Je ne descendrai pas ? A quoi tient-il que je vous fasse entendre : J'interromprai, Tu n'interrompras pas. Il est certain que pour peu que j'agace Jacques ou son maître voilà la querelle engagée, et si je l'engage une

Le renversement a lieu à la suite de la rencontre avec l'hôtesse, le mal de gorge de Jacques et la tisane curative qu'on lui a fourni, empêchent le valet dans la deuxième partie du roman de parler²⁶. Alors le maître prend la place de son subordonné et ce sera à lui de faire des contes alors que Jacques les écouterait. Ce renversement n'est évidemment pas pacifique ni définitif. Il n'est pas pacifique parce que Jacques, plus capable que son maître de deviner les suites des faits narrés les anticipe continuellement en enlevant toute la satisfaction au conteur qui s'en fâche.

Dans la partie finale il y a encore des renversements puisque c'est Jacques qui est capturé et mis en prison et non son maître qui a commis le meurtre. Les rapports ne sont pas simplement ambivalents, mais contradictoires et paradoxaux, puisque les hommes sont inconstants et qu'en même temps chacun a son maître²⁷ et chacun combat son duel en société, « sous toutes sortes de formes, entre des prêtres, entre des magistrats, entre des littérateurs, entre des philosophes » parce que « chaque état a sa lance et ses chevaliers²⁸ ».

Les rapports entre les deux protagonistes, qui « ne sont bons qu'ensemble et ne valent rien séparés non plus que Don Quichotte et Sancho et Richardet et Ferragus²⁹ » ne sont pas dans le fond très différents de ceux entre le capitaine et son ami : « Il y avait des jours où ils étaient les meilleurs amis du monde, et d'autres où ils étaient ennemis mortels³⁰ ». Cela parce que la nature humaine représentée par Diderot dans *Jacques le fataliste* n'est pas plus constante et stable que le portrait qu'il en avait fait dans les contes. Tout effort de constance dans les relations ne peut que passer par des tensions et des réconciliations, selon un mouvement ondulatoire que l'antiroman de Diderot reproduit de manière excellente. Cette conception instable de l'homme rejoint l'anthropologie sceptique qui, avec les accents plus ou moins pessimistes de Montaigne, à La Mothe Le Vayer, à Pascal, considérait l'inconstance de la nature humaine comme l'unique constante dont nous faisons expérience. Certes, dans l'œuvre de Diderot la controverse sur les rôles entre le valet et son maître tient aussi d'une critique d'ordre politique, ici comme dans *Le Neveu de Rameau*, la hiérarchie sociale et son fondement

fois, qui sait comment elle finira ? » p. 251-252. Ici Diderot s'amuse à piquer son lecteur avec la menace d'une nouvelle querelle - qui n'est pas la seule qu'on trouve dans l'œuvre - sur les rôles (ce qui signifie une nouvelle interruption de la narration), mais si le lecteur peut réellement craindre une scène comme celle de l'auberge c'est parce que elle est vraisemblable : les deux ont ce rapport contradictoire de nécessité de l'autre, mais en même temps de contestation de l'autre.

²⁶ Cf. *Ivi*, p. 235.

²⁷ Cf. *Ivi*, p. 67.

²⁸ *Ivi*, p. 86.

²⁹ *Ivi*, p. 81.

³⁰ *Ivi*, p. 78.

sont objet d'ironie et de sarcasme³¹, mais ce n'est pas l'unique plan auquel il faut se tenir pour comprendre les rapports entre Jacques et son maître. La constance de leur rapport est aussi traversée par de continuelles variations qui tiennent de la nature ondoyante de l'homme tel que Diderot, proche des sceptiques, le conçoit.

10.1.3 Les querelles

Tout au long du roman les deux protagonistes dialoguent entre eux et puisqu'ils ne partagent pas les mêmes présupposés philosophiques leurs dialogues se transforment souvent en disputes. La première qu'on rencontre est à propos de la douleur au genou, interrompue par le chirurgien et la jeune fille et reprise plus tard. Juste après quelques échanges ils tombent sur la question de ce qu'on appellerait « déterminisme » par rapport au libre arbitre et à la responsabilité individuelle, mais le narrateur intervient :

Vous concevez, Lecteur, jusqu'à où je pourrais pousser cette conversation sur un sujet dont on a tant parlé, tant écrit depuis mille ans sans en être d'un pas plus avancé. Si vous me savez peu de gré de ce que je vous dis, sachez m'en beaucoup de ce que je ne vous dis pas.

Tandis que nos deux théologiens disputaient sans s'entendre, comme il peut arriver en théologie, la nuit s'approchait³².

La querelle se suspend dans des ténèbres très éloquentes, puisque les objections soulevées à propos de la liberté ne cessent de « chiffonner la cervelle » de Jacques et de Diderot. Mais une autre dispute reprend, à propos de la douleur au genou ; celle-ci est cette fois interrompue par le maître qui veut entendre l'histoire des amours de Jacques. Le valet reprend le récit bientôt suspendu puisque les deux s'embarquent à nouveau dans une querelle interminable sur les femmes :

L'un prétendant qu'elles étaient bonnes, l'autre méchantes, et ils avaient tous deux raison ; l'un avares, l'autre libérales, et ils avaient tous deux raison ; l'un belles, l'autre laides, et ils avaient tous deux raison ; l'un bavardes, l'autre discrètes, et ils avaient tous deux raison ; l'un franches, l'autre dissimulées ; l'un ignorantes, l'autre éclairées ; l'un

³¹ Par exemple : « Jacques demanda à son maître s'il n'avait pas remarqué que quelle que fut la misère des petits gens, n'ayant pas de pain pour eux, ils avaient tous des chiens ? S'il n'avait pas remarqué que ces chiens étant tous instruits à faire des tours, à marcher à deux pattes, à danser, à rapporter, à sauter pour le roi, pour la reine, à faire le mort, cette éducation les avait rendus les plus malheureuses bêtes du monde ? D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre, et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. Eh bien, dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi, le premier commis est le chien du ministre ; la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme ; etc. » *Ivi*, p. 187.

³² *Ivi*, p. 28-29.

sages, l'autre libertines ; l'un folles, l'autre sensées ; l'un grandes, l'autre petites, et ils avaient tous deux raison³³.

Dans *Jacques le fataliste et son maître* c'est surtout l'usage massif des interruptions des dialogues, souvent des disputes, un exemple emblématique est la « querelle interminable sur les femmes³⁴ », vrai exemple de balancement entre deux positions opposées « sur laquelle ils auraient pu faire le tour du globe sans déparler un moment et sans s'accorder, ils furent accueillis par un orage qui les contraignit de s'acheminer³⁵ » ...naturellement on ne sait pas vers quelle destination. L'orage, comme nous avons vu dans les chapitres précédents représente un moyen de suspendre la discussion, métaphore de l'absence de lumière ou de l'indécidabilité de la question. Néanmoins, le plus souvent c'est le cheval de Jacques, ou des événements imprévus comme le passage du cortège funèbre, qui sont à l'origine de l'interruption des discussions ou de la narration.

Ces disputes risquent constamment de recommencer et jamais l'un des trois piliers du roman n'est épuisé, les autres deux étant le voyage et les amours de Jacques, et tous les éléments sur lesquels se régit la narration se révèlent des forces sceptiques et de déstabilisation. Ce sont des piliers puisqu'en effet ce sont des éléments fixes, trois éléments d'arrêt et de suspension : il est vrai qu'on avance avec l'histoire de Jacques du genou blessé aux soins de Denise, mais comme on l'a déjà observé, il s'agit d'une histoire en suspens.

D'une part cela tient du modèle suivi par Diderot qui se réfère explicitement à *Tristram Shandy* de Lawrence Sterne, d'autre part cela tient des intentions philosophiques de Diderot. En effet, suspendre un entretien et en renvoyer la conclusion à l'infini c'est une construction non platonicienne du dialogue, c'est mettre en scène une forme de suspension du jugement, de synthèse manquée (ce qui advient seulement dans les dialogues ainsi dits « aporétiques » de Platon, qui sont, en effet, à l'origine du scepticisme académicien). La suspension des querelles entre Jacques et son maître est aussi une manière pour se moquer, encore une fois après les *Bijoux indiscrets* et la *Promenade du sceptique*, des disputes d'école. La référence aux théologiens en particulier est très significative : pour montrer qu'il y a des questions mal posées auxquelles la raison ne pourra jamais mettre fin, Diderot choisit d'exposer les pours et les contres et d'interrompre sceptiquement les échanges en soulignant leur potentielle

³³ *Ivi*, p. 42.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

durée illimitée. À ce propos, la querelle sur les femmes citée plus haut est emblématique puisqu'elle montre les dégénérations insensées, par exemple il est évidemment absurde de prétendre que toutes les femmes sont belles ou au contraire laides, grandes ou petites, et c'est là une critique de la vraie question qui a été posée en philosophie sur l'intelligence et l'âme des femmes et discutée pendant des siècles.

Dans cette page Diderot se sert d'un autre moyen rhétorique, celui de l'accumulation, qui devient une translation puisque le philosophe nous montre comme d'une première idée « les femmes sont bonnes ou méchantes », s'ensuit une succession d'autres qui forment une digression. C'est de cette manière que fonctionne l'usage des querelles dans le roman, toujours suspendues et parfois seulement évoquées dans leur potentielle extension infinie : « toute question possède donc aux yeux de Diderot ce pouvoir redoutable de susciter d'autres questions et, par-là, de provoquer la dérive du discours³⁶ », un vrai égarement.

Enfin, pour ce qui concerne la discussion sur le fatalisme qui traverse tout le roman, la nécessité de la mise en suspens décèle une stratégie ultérieure, puisque dans ce cas Diderot semble vouloir laisser au lecteur le temps et l'espace pour réfléchir. L'interruption et la reprise de l'échange sur le fatalisme est une mise en pratique du travail de doute et de crible qui est nécessaire en philosophie avant de soutenir une position. En outre elle respecte de plus près le développement naturel de la conversation : comme Montaigne dans ses *Essais* suivait le cours de la pensée, avec ses distractions, ses divagations, de la même manière Diderot fait en sorte que Jacques expose son fatalisme en développant chaque fois une partie différente, avec des répétitions, des éclaircissements. Cela non seulement afin d'être plus vraisemblable, mais aussi parce que le fatalisme est exposé de manière de plus en plus articulée. Il ne faut pas se laisser tromper par les exclamations de Jacques : la vraie exposition du discours commence avec la simplification des premiers échanges, dans lesquels le fatalisme est presque réduit à une formule, jusqu'aux monologues où le lecteur peut se rendre compte que la position du personnage, bien que soumise à l'ironie, est complexe et pas du tout ingénue.

³⁶ G. Daniel, *Le style de Diderot.*, ouvr. cit. p. 51.

10.2 Les digressions et les appels au lecteur : éléments stylistiques avec un effet sceptique.

Ce n'est pas seulement dans la composition de l'intrigue que Diderot utilise des éléments stylistiques qu'on peut reconduire à une stratégie sceptique d'écriture, mais aussi dans le choix des deux figures rhétoriques principales du roman : la digression et l'appel au lecteur.

Les digressions sont nombreuses et elles engendrent parfois des emboîtements des contes et toujours une mise en suspens du discours principal, comme dans *Tristram Shandy*, où une digression après l'autre à la fin du roman nous n'avons connu que la naissance de ce gentleman dont on s'attendait à connaître « la vie et les opinions ». Ainsi d'une part le conte ou l'historiette a presque un rôle qui est le correspondant de l'expérience dans le domaine scientifique³⁷, puisqu'il confère du concret au raisonnement, d'autre part l'usage de la digression (narrative ou non) constitue un élément de subversion du discours lorsqu'elle est utilisée massivement, à la Sterne. À ce propos, nous avons en partie déjà vu que la digression est un outil sceptique typique, d'après S. Giocanti son usage constitue :

une véritable expression de la déroute de la raison, d'un dévoiement dont la raison ne peut se relever et qui la conduit à abandonner les itinéraires traditionnellement suivis par les philosophes (en quête de science et de sagesse), pour se livrer aux vagabondages de l'esprit³⁸.

Utilisée par Bayle comme habitude et comme signe de liberté, par Montaigne comme manière de donner à l'écrit les mêmes caractéristiques de la pensée qui ne se développe pas selon un chemin tout droit, puisque « comme nous, nos discours ont grande participation au hasard³⁹ ». La pensée se développe par détours, elle arrive même à des impasses et parfois c'est à Diderot de les souligner : « Lecteur, si je faisais ici une pause, et que je repris l'histoire de l'homme à une seule chemise, parce qu'il n'avait qu'un corps à la fois, je voudrai bien savoir ce que vous en penseriez⁴⁰ ». Ici le narrateur interrompt le dialogue entre Jacques et son maître pour évoquer la possibilité d'une digression, c'est une manière de nous montrer un moment d'hésitation d'une pensée, ou d'une narration dans ce cas, qui parfois s'arrête dans sa recherche tâtonnante :

³⁷ Cf. E.E. Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction*, ouvr. cit. p. 254-255.

³⁸ S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, ouvr. cit. p. 79.

³⁹ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XVII, ouvr. cit., p. 286.

⁴⁰ Diderot, DPV, XXIII, p. 101.

je me suis fourré dans un *impasse* à la Voltaire, ou, vulgairement dans un cul-de-sac d'où je ne sais comment sortir, et que je me jette dans un conte fait à plaisir pour gagner du temps et chercher quelque moyen de sortir de celui que j'ai commencé⁴¹.

Le narrateur se justifie : « Lecteur, vous vous abusez de tout point. Je sais très bien comment Jacques sera tiré de sa détresse, et ce que je vais vous dire de Gousse [...] n'est point du tout un conte⁴² », mais Diderot a mis en place cet échange avec le Lecteur pour nous faire réfléchir sur la digression qu'il va suivre. C'est à peu près comme si un peintre pouvait nous révéler qu'au-dessous de la couche de couleur il y a une esquisse qui montre ses hésitations, qui révèle qu'avant d'être un tableau tout entier l'artiste a beaucoup balancé⁴³.

Ainsi, cette allure tortueuse que la digression confère au texte permet de caractériser la raison paradoxalement puisque l'écart constitue un acte d'opposition à une exposition linéaire de l'histoire, construction rigide du texte, qui ne permet pas de comprendre en quoi consiste le fatalisme de Jacques ni ce que Diderot essaye de nous faire comprendre à propos de son matérialisme : chaque digression est une histoire qui concourt à expliquer, de près ou de loin, la condition actuelle des personnages. On n'arrive pas à comprendre tout jusqu'au fond, par exemple l'histoire de Mme de La Pommeraye racontée par l'hôtesse constitue une longue digression et le doute à propos de l'identité de l'hôtesse même demeure.

On se rend compte de cette manière de la signification du déterminisme impliqué par le matérialisme et de son issue sceptique : combien d'autres récits et digressions seraient nécessaires pour rendre compte des tous les facteurs qui ont déterminé les histoires de Jacques, de son maître et des personnages qu'ils rencontrent ? La chaîne est interminable et de même le roman de Diderot est potentiellement infini. Et pour ce qui concerne les sceptiques, qui ont plus utilisé cette méthode digressive, il est évident que lorsqu'on parle de chaîne on devrait plutôt dire « réseaux », et que réfléchir, expliquer, raconter c'est essayer de suivre les embranchements causaux et il est presque nécessaire de s'écarter continuellement de celle qu'on a établi comme voie privilégiée. Ce n'est pas un défaut de la pensée que la raison et l'écriture doivent corriger puisque :

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 201-102.

⁴³ « Les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas ; c'est le moment de chaleur de l'artiste, la verve pure, sans aucun mélange de l'apprêt que la réflexion met à tout ; c'est l'âme du peintre qui se répand librement sur la toile. La plume du poète, le crayon du dessinateur habile, ont l'air de courir et de se jouer. La pensée rapide caractérise d'un trait ; or, plus l'expression des arts est vague, plus l'imagination est à l'aise » Diderot, *Salon de 1765*, DPV, XIV, p. 193.

La *distraction* a sa source dans une excellente qualité de l'entendement, une extrême facilité dans les idées de se réveiller les unes les autres. C'est l'opposé de la stupidité qui reste sur une même idée. L'homme *distrain* les suit toutes indistinctement à mesure qu'elles se montrent ; elles l'entraînent & l'écartent de son but ; celui au contraire qui est maître de son esprit, jette un coup d'œil sur les idées étrangères à son objet, & ne s'attache qu'à celles qui lui sont propres. Un bon esprit doit être capable de *distractions*, mais ne doit point être *distrain*⁴⁴.

Ainsi les écarts, dans un roman autant que dans un essai, délassent mais permettent aussi la méthode la plus rigoureuse⁴⁵, celle qui seconde le mouvement de la pensée. Cela clarifie aussi l'insistance du philosophe, confirmée dans plusieurs de ses œuvres, sur le fait qu'il ne compose pas, qu'il jette ses idées sur le papier comme elles surgissent, qu'il n'est pas auteur, que ce qu'il fait est de lire ou converser, interroger ou répondre⁴⁶.

Jacques le fataliste est construit comme un antiroman, mais il ne suffit pas de mettre en garde le lecteur pour s'assurer de son travail critique sur le texte, puisque l'illusion romanesque risque de prévaloir, de mettre entre parenthèse l'attitude philosophique à se détromper, à s'interroger sur la vérité. Il faut entraîner le lecteur dans ce processus critique et à côté de stratégies décrites il y a celle qui détermine l'implication directe du sujet destinataire du texte : les appels au lecteur. Diderot s'était déjà servi d'un écouté fictif dans *Ceci n'est pas un conte* et dans *Madame de la Carlière*, qui avait pour but de mettre en question le récit, d'interrompre une narration autrement trop proche de l'illusion. Dans *Jacques le fataliste* cependant, le mécanisme assume une complexité qu'il n'avait pas dans les contes, car non seulement il y a la présence d'une voix dubitative et contestatrice, ou d'un interlocuteur qui demande des éclairages, mais elle produit des « court-circuits » qui investissent la position du narrateur comme par exemple lorsque le Lecteur conteste l'usage de certains mots qui ne peuvent pas appartenir au vocabulaire de Jacques.

Le narrateur parfois oublie de parler d'un point de vue extérieur et fait semblant de se trouver sur place avec ses personnages, nous sommes ainsi dépayés et en même temps contraints à mettre en doute le texte :

Là j'entends un vacarme... - Vous entendez ! Vous n'y étiez pas, il ne s'agit pas de vous. - Il est vrai. Eh bien, Jacques, son maître... On entend un vacarme effroyable. Je

⁴⁴ Diderot, Art. « Distraction », DPV, VII, p. 14-15.

⁴⁵ « J'ai gardé la forme du dialogue, parce que le maître et l'élève dialoguant sans cesse, c'est la plus vraie ; parce qu'en permettant des écarts qui délassent, elle assujettit à la méthode la plus rigoureuse. » Diderot, *Leçons de clavecin et principes d'harmonie*, DPV, XIX, p. 307.

⁴⁶ « Je ne compose point, je ne suis point auteur ; je lis, ou je converse ; j'interroge ou je réponds. » Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 36.

vois deux hommes... - Vous ne voyez rien, il ne s'agit pas de vous, vous n'y étiez pas. – Il est vrai⁴⁷.

Ici le lecteur, le vrai, non le fictif, est contraint à se détromper puisqu'il se trouve face à un échange dont le résultat est que l'auteur s'est laissé brider dans l'écriture de sa fiction, ce qui n'est pas vrai, puisque c'est toujours Diderot qui écrit ; mais cela nous met en garde puisqu'aussi la personne la plus avisée, telle que celui qui construit l'illusion, peut oublier la force de l'illusion. Ainsi, nous voilà forcés de mettre en doute la fiabilité du narrateur, qui oublie son extériorité et se plonge dans sa fiction, nous voilà obligés d'interroger le texte. Du reste, les interventions du narrateur, comme « Qui m'empêcherait », ou « Il ne tiendrait qu'à moi de », etc. sont utilisées par Diderot de la même manière pour opposer ironiquement l'inépuisable mensonge de la fiction romanesque à la prétendue vérité d'une histoire⁴⁸ qui « n'est pas un conte ». Nous sommes face à nouveau au jeu sceptique d'illusion et de désillusion du lecteur dont nous avons parlé dans le chapitre précédent.

Le Lecteur, le « Vous » mis en scène par Diderot, qui s'aperçoit de ses fautes, reconnaît les sources, parfois contraint le narrateur à faire une digression ou lui reproche l'usage d'un registre inapproprié, a aussi la fonction de « construire une figuration de la réception » comme « moyen d'exercer sur la réception réelle un contrôle constant qui lui interdit de s'abandonner à l'illusion fictionnelle⁴⁹ ». Ici on retrouve le mécanisme d'illusion et de désillusion mis en acte dans les contes : *Jacques le fataliste* est une fiction, par conséquent on accepte l'illusion et on met entre parenthèse la vérité, mais en même temps il s'agit d'une fiction qui nous détrompe, un antiroman qui nous fournit très explicitement les moyens pour douter. Dans une autre occasion Diderot montre explicitement au Lecteur qui le questionne, que ce dernier se laisse constamment tromper par son habitude à la lecture des romans, il prévoit la suite de l'histoire et il tire des conséquences à partir de ce qu'il sait, lesquelles sont souvent source de désillusion :

Et pourquoi le vieux militaire ne serait-il pas ou le capitaine de Jacques ou le camarade de son capitaine ? – Mais il est mort. – Vous le croyez ? [...] ce gros prier qui vient à nous dans son cabriolet, à côté d'une jeune et jolie femme, ce ne sera point l'abbé Hudson. – Mais l'abbé Hudson est mort ? – Vous le croyez ? Avez-vous assisté à ses obsèques ? – Non. Vous ne l'avez point vu mettre en terre ? – Non. – Il est donc mort ou vivant, comme il me plaira⁵⁰.

⁴⁷ Diderot, DPV, XXIII, p. 104.

⁴⁸ G. Daniel, *Le style de Diderot*, ouvr. cit. p. 39.

⁴⁹ C. Duflo, *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 260.

⁵⁰ Diderot, DPV, XXIII, p. 246.

Le Lecteur fictif ne se limite pas à douter et à critiquer, il réclame et prétend des choses que le narrateur chaque fois décide de concéder ou non, par exemple le narrateur ne raconte pas la conversation entre Piron et de l'abbé Vatri, mais il cède à l'insistance du lecteur afin que le narrateur arrête l'histoire de Jacques et de son maître pour écouter celle du poète de Pondichéry⁵¹. Cet expédient renforce l'illusion de l'oralité et, en même temps, elle permet à Diderot de pousser encore plus loin la stratégie de digression, puisqu'il va jusqu'à sortir complètement de son histoire lorsqu'il entame un conte qui n'a rien à voir avec récit principal, qui n'est pas raconté par l'un des personnages, mais constitue une digression personnelle du narrateur qui surgit de l'interaction avec son lecteur fictif, cela donne parfois l'effet d'une rêverie de celui qui en écrivant songe à d'autres choses qui ne rentrent pas dans l'histoire. Ainsi, Diderot s'éloigne et s'égare avec détresse de l'histoire des protagonistes, comme Montaigne à partir de quelques considérations sur « ceux qui estrenuent⁵² » construit un discours qui se déplace dans l'espace et dans le temps, de la Grèce Ancienne au Mexique et au Pérou à peine découverts à son époque⁵³. Diderot suit les anecdotes qui s'accumulent : il y a un lien aussi quand on voltige librement sur les sujets, mais ce lien peut nous éloigner progressivement du point de départ avec un mouvement de continuelle ouverture du texte qui le rend toujours partiel et inachevé, contraire structurellement à toute forme dogmatique du discours. Il suffit, comme Diderot l'avait affirmé dans sa correspondance, d'un mot, d'une image pour déclencher un mouvement de la pensée qui suive une direction inattendue en laissant en suspens le discours interrompu, parfois pour le reprendre et le continuer, parfois pour le renvoyer à l'infini. Pour donner un exemple de ce type de digression il suffit de penser à l'histoire de Jacques et de son ami Bigre, le valet fait son conte et après quelque considération sur « le but moral de cette impertinente histoire » on lit :

Lecteur, il me vient un scrupule, c'est d'avoir fait l'honneur à Jacques et son maître de quelques réflexions qui vous appartiennent de droit ; si cela est, vous pouvez les reprendre sans qu'ils s'en formalisent⁵⁴.

Celle-ci est une interruption complètement gratuite, elle nous désoriente, elle nous contraint à revenir aux réflexions morales sur les femmes, les amis, les pères et les

⁵¹ *Ivi*, p. 56.

⁵² M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §VI, ouvr. cit., p. 899.

⁵³ On se réfère au célèbre essai de Montaigne intitulé « Des coches », dans *Les Essais*, L. III, §VI, ouvr. cit., p. 898-915.

⁵⁴ Diderot, DPV, XXIII, p. 217.

enfants, qui selon Jacques « ont été et ils seront à jamais alternativement dupes les uns des autres⁵⁵ », à nous demander si on le partage ou si l'on pense autrement. Nous sommes ainsi en train de passer à l'étamine de notre raison les affirmations du personnage, que le travail de la pensée à peine démarré est subitement interrompu par des considérations ultérieures de l'auteur - « J'ai cru m'apercevoir que le mot Bigre vous déplaisait. Je voudrai bien savoir pourquoi. C'est le vrai nom de famille de mon charron⁵⁶ » - qui introduisent une digression sur le nom Bigre qui se conclut avec une pirouette et un jeu de mots : « C'est, comme le disait un officier à son général le grand Condé, qu'il y a un fier Bigre, comme Bigre le charron ; un bon Bigre, comme vous et moi ; de plats Bigre, comme une infinité d'autres⁵⁷ ». Comme l'exclamation du maître « souvenez-vous que vous n'êtes et ne serez jamais qu'un Jacques⁵⁸ » peut être reconduite aux réflexions éparpillées dans le roman sur les rapports sociaux, mais c'est à nous de les rapprocher et de construire un raisonnement à partir de là, de même les considérations sur les infinités des Bigres qui existent se relient à ce que Jacques et son maître étaient en train de dire sur l'instruction qu'on pouvait tirer du conte. On voit comme le choix même des noms personnels peut faire surgir des digressions plus ou moins ouvertes, dans ce cas le détour est composé d'un dérangement qui provoque une rupture, d'une digression et de la récupération de l'itinéraire narratif. Dans ce cas, le détour se clôt et on retourne à l'histoire interrompue, mais la digression dévoile le fonctionnement de cet « engrenage » qu'est la pensée. On est contraint, en effet, de nous rendre compte de ce que l'on est en train de faire, le fil de la lecture coupé décèle la suite des associations qu'on fait normalement sans en être conscient, ce fil, continuellement coupé et entrelacé avec d'autres fils, forme le réseau de la pensée que l'énonciation successive à laquelle nous sommes contraints avec le langage ne peut que forcer. Cette contrainte devient particulièrement stricte si, contrairement à la manière sceptique d'écrire, qui ne se refuse pas les vagabondages, on éloigne de la page tous les détours en faveur d'une construction géométrique du discours.

Ainsi, on retrouve dans *Jacques le fataliste*, l'usage des écarts qui caractérisait les deux lettres, la *Lettre sur les aveugles* et la *Lettre sur les sourds et muets*. Cette pratique devient dans l'antiroman de Diderot, un continuel aller-retour de l'histoire principale aux récits secondaires, aux accidents qui arrivent aux personnages, de la

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 217-218.

⁵⁷ *Ivi*, p. 219.

⁵⁸ *Ivi*, p. 180.

fiction à la critique de la fiction, de la voix des personnages à celle du narrateur, à celle du Lecteur ; poussée à l'extrême elle s'expose au risque de perdre de vue définitivement le point auquel retourner, comme il advient effectivement dans le cas de l'histoire des amours de Jacques.

Le philosophe a construit l'histoire et les affirmations des personnages, qu'il a introduit dans celle qu'on suppose être sa voix et qui se charge d'exposer le point de vue du lecteur : ce n'est pas seulement une stratégie digressive et de critique du roman, mais elle révèle aussi la mise en pratique d'une démultiplication du « moi ». On est effectivement face à une mise en scène de la multiplicité du moi, mais aussi à un travail de multiplication du sujet pensant, puisque d'un côté on est face au philosophe qui subsume sur soi toutes les voix (narrateur, personnages, lecteur), d'un autre côté nous-mêmes, en tant que véritables lecteurs, nous sommes capables de nous identifier à la pluralité des sujets que l'œuvre nous offre, tout en restant nous-mêmes.

Le « vous » auquel s'adresse le narrateur nous pose des problèmes, il nous implique dans la fiction en nous contraignant à mettre en question l'illusion narrative et à nous poser des questions, mais on est conduit à réfléchir sur cette capacité qu'a une seule personne, Diderot, de multiplier sa voix. Comment ne pas songer au neveu de Rameau, capable de reproduire un orchestre entier ? Il semble que Diderot est face au paradoxe de nous présenter une série de personnages et de points de vue singuliers et à son constat de l'incapacité du langage d'exprimer la singularité :

Le Maître : [...] dis la chose comme elle est.

Jacques : Cela n'est pas aisé. N'a-t-on pas son caractère, son intérêt, son goût ses passions, d'après quoi l'on exagère ou l'on atténue ? Dis la chose comme elle est !... Cela n'arrive peut-être pas deux fois en un jour dans toute une grande ville. Et celui qui vous écoute est-il mieux disposé que celui qui parle ? Non. D'où il doit arriver que deux fois à peine en un jour dans toute une grande ville on soit entendu comme on dit.

Le Maître : Que diable, Jacques, voilà des maximes à proscrire l'usage de la langue et des oreilles, à ne rien dire, à ne rien écouter et à ne rien croire ! Cependant dis comme toi, je t'écouterai comme moi, et je t'en croirai comme je pourrai.

Jacques : Si l'on ne dit presque rien dans ce monde quoi soit entendu comme on le dit, il y a bien pis, c'est qu'on n'y fait presque rien qui soit jugé comme on l'a fait.

Le Maître : Il n'y a peut-être pas sous le ciel une autre tête qui contienne autant de paradoxes que la tienne

Jacques : Et quel mal y aurait-il à cela ? Un paradoxe n'est pas toujours une fausseté.

Le Maître : Il est vrai⁵⁹.

Si l'on ne dit presque rien dans ce monde qui soit entendu comme on le dit, comment quelqu'un pourrait-il se mettre à la place de quelqu'un d'autre que nous ? Construire

⁵⁹ *Ivi*, p. 72-74.

une fiction dans laquelle les raisons, les réactions, les rêveries des autres sont représentées ? Le scepticisme que Diderot exprime envers le langage à travers Jacques devrait le contraindre à n'écrire rien, du moins rien qui se prétende être du côté d'un autre (rien dire, rien écouter, rien croire). Néanmoins, c'est encore Jacques qui nous offre la suggestion de la sortie de cette impasse : « un paradoxe n'est pas toujours une fausseté ». Ainsi, l'on a vu que ce qu'on appelle « moi » est une réalité en continuelle mutation, qu'on devient littéralement autre au cours du temps, mais que l'impression d'une permanence nous vient de la mémoire. Si l'on se rappelle d'avoir été un autre, on peut à travers l'imagination et grâce à la comparaison d'éléments similaires comprendre l'autre, du moins partiellement. Cependant, si on comprend l'autre on peut aussi imaginer un autre, non seulement sur le plan abstrait de la raison (les objections ou les arguments qu'il pourra apporter à un certain raisonnement), mais aussi comme personnage complexe.

En effet, en lisant avec attention *Jacques le fataliste* il semble écouter le dialogue constant du philosophe avec soi-même. L'on sait que Diderot pour réfléchir avait la nécessité de se confronter avec les autres ou en dialoguant avec soi-même : la même personne qui écrit et affirme, met en question, doute, crée des obstacles. La vérité, mais aussi une histoire, ne peut qu'être établie en passant à travers le doute et le déroutement qu'il provoque. Le refus du système, de l'enchaînement explicite dans toutes ses connexions nécessaires est repoussé par Diderot puisque la pensée ne se déploie pas de cette manière, la compréhension du monde n'advient pas à travers un parcours linéaire et toute interprétation ne s'offre jamais sans qu'avec elle s'offrent d'autres vues possibles. C'est le travail de contradiction et de l'imagination, piliers du scepticisme, qui permettent ensemble à la raison de comprendre le monde. La raison seule risque de devenir dogmatique si elle refuse le paradoxe, en cette manière d'être une fausse explication ou valable seulement dans des domaines limités, ou de tomber dans un scepticisme outré si elle l'admet dans son sein.

10.3 Des quiproquos et de la difficulté de juger.

L'une des caractéristiques principales du scepticisme est celle de pointer l'attention sur la difficulté de formuler des jugements vrais sur les phénomènes. Au cours du XVIII^e siècle David Hume avait démontré que tout jugement à propos de la causalité est une question d'habitude et d'imagination, mais qu'il n'existe rien qui nous

permette d'assurer que de la même cause il en sortira toujours le même effet et que l'habitude peut bien nous tromper. L'analyse développée par Hume dans son *Traité de la nature humaine* avait donc disqualifié les preuves rationnelles en raison du fait que l'homme croit aux idées qui l'affectent le plus intensément ; ainsi, il avait mis en relief l'importance de la croyance pour l'homme dans le domaine philosophique mais aussi dans les sciences et il avait montré que la nature constitue un guide plus fiable de la raison. En particulier, cette conclusion était liée à la nécessité de sortir de la suspension du jugement, aboutissement du scepticisme outré, en faveur d'une attitude modérée nécessaire dans tous les champs de la vie (morale, politique, économie...). Dans les *Pensées philosophiques* Diderot avait déjà démontré qu'il était très proche de Hume lorsqu'il affirmait :

Toutes les billevesées de la métaphysique ne valent pas un argument *ad hominem*. Pour convaincre, il ne faut quelquefois que réveiller le sentiment, ou physique ou moral. C'est avec un bâton qu'on a prouvé au pyrrhonien qu'il avait tort de nier son existence. Cartouche, le pistolet à la main, aurait pu faire à Hobbes une pareille leçon. "La bourse ou la vie : nous sommes seuls : je suis le plus fort ; et il n'est pas question entre nous d'équité"⁶⁰

Il s'était servi lui-même d'un argument *ad hominem* dans *Le Rêve de D'Alembert*, pour convaincre le célèbre géomètre du fait que la matière peut penser, et il mettra dans la bouche de Jacques des mots qui ne peuvent qu'être rapprochés des affirmations de Hume : « Prêchez-vous tant qu'il vous plaira, vos raisons seront peut-être bonnes, mais s'il est écrit en moi ou là-haut que je les trouverais mauvaises, que voulez-vous que j'y fasse⁶¹ ? » Si une bonne raison ne nous frappe pas avec une intensité majeure d'un mauvais argument, aucun raisonnement ne nous pourra convaincre.

Dans le roman de Diderot c'est le maître, qui représente notre tendance à élaborer des jugements sur les conséquences de certaines actions ou d'événements sur la base de l'habitude et qui se trompe continuellement dans son jugement des choses, ce qui démontre la fausseté de ce type de méthode d'interprétation des phénomènes. Par exemple il croit deviner ce qui va arriver à Jacques dans l'histoire de ses amours après avoir été secouru dans la chaumière, mais son valet va le démentir : « Mon maître, je crois que vous ne voyez rien⁶² ». Peu après, chez l'auberge sinistre Jacques va menacer les brigands afin, dit-il, « de mettre à la raison cette canaille », il est tout seul contre douze personnes et le maître gage qu'il pourrait finir mal (pour cette raison il l'attend en

⁶⁰ Diderot, §XVII, DPV, II, p. 23-24.

⁶¹ *Ivi*, p. 28.

⁶² *Ibidem*.

tremblant) et il se trompe à nouveau. La réitération du jugement trompeur et de la peur qu'il produit agace Jacques :

Si... si la mer bouillait, il y aurait, comme on dit, bien des poissons de cuits. Que diable, Monsieur, tout à l'heure vous avez cru que je courais un grand danger et rien n'était plus faux ; à présent vous vous croyez en grand danger, et rien peut-être n'est encore plus faux. Tous dans cette maison nous avons peur les uns des autres, ce qui prouve que nous sommes des sots ; et tout en disant ainsi, le voilà déshabillé, couché et endormi⁶³.

Ce discours tient évidemment de son fatalisme, puisque tout développement de situations suit la nécessité qu'on n'arrive peut-être pas à prévoir puisqu'on n'a pas la connaissance de tous les éléments qui concourent à déterminer la chaîne des accidents, mais c'est précisément sur ce point que se fonde la réflexion sceptique du roman. En même temps, l'épisode nous montre que le maître a jugé de manière inappropriée la suite possible de l'acte de Jacques parce qu'il avait peur et parce qu'il a évalué la situation seulement du point de vue des probabilités d'un accrochage d'un seul contre douze. Son jugement, fondé sur l'imagination et l'habitude était fallacieux.

Il y a des épisodes plus éclatants, comme le cheval qui conduit deux fois Jacques au gibet, interprété comme un signe de malheur par le maître et qui ensuite se révèle être le cheval du bourreau. Ce sont des exemples de faux jugements à propos du développement futur des circonstances présentes qui permettent de confirmer la thèse sceptique qui ouvre le roman : l'on ne sait pas où l'on va. Dans le paragraphe qui suit on verra comment cette thèse est liée au fatalisme de Jacques.

Dans *Jacques le fataliste* il y a non seulement de faux jugements et de mauvaises prévisions, mais aussi de nombreux malentendus, des équivoques, qui visent à démontrer au lecteur la difficulté d'interpréter le discours d'autrui. Cette tentative d'entendre le discours des autres aboutit souvent à une conclusion fausse, puisqu'il se déroule dans un cadre composé de l'irréductibilité de notre position subjective qui ne permet jamais de s'identifier complètement aux autres et de l'usage d'un langage qui en tant que tel ne peut que nous forcer à nous exprimer avec des termes généraux, alors que notre vécu n'est jamais que particulier, comme l'observe Jacques, on ne dit presque rien qui ne soit entendu comme on le dit : « Il y a les quiproquos d'amour, les quiproquos d'amitié, les quiproquos de politique, de finance, d'église, de magistrature, de commerce, de femmes, de maris⁶⁴... » Le piège de la langue dépend du fait qu'on interprète les discours d'autrui de notre point de vue, et en ne pouvant pas sortir de

⁶³ *Ivi*, p. 31.

⁶⁴ *Ivi*, p. 76.

nous-mêmes, il n'y a en effet aucune manière de se garantir de ces quiproquos. Jacques et son maître par exemple en écoutant l'hôtesse sont affligés par le discours selon leur sensibilité d'où le malentendu :

Cela dit, l'hôtesse se retira, et Jacques et son maître se mirent au lit en riant du quiproquo qui leur avait fait prendre une chienne pour la fille ou la servante de la maison, et de la passion de l'hôtesse pour une chienne perdue qu'elle possédait depuis quinze jours⁶⁵.

Ils ne peuvent que rire puisqu'il n'était pas seulement question d'ambiguïté linguistique, mais aussi d'une différence de sensibilité, puisqu'il est évident que ni Jacques ni son maître n'auraient pu prouver un tel attachement à un animal possédé depuis si peu de temps. C'est cette différence de sensibilité qui les a conduits à mal interpréter non seulement la lettre du discours, mais aussi le ton des affirmations de l'hôtesse.

Encore une fois, on ne peut que constater le fond sceptique qui flotte sur tous les discours qui se tiennent dans *Jacques le fataliste*, on se méprend dans tout le roman : on arrive à juger et à comprendre toujours de manière partielle et paradoxale ; l'unicité de notre moi nous permet de nous identifier aux différents personnages, à voir les événements de plusieurs perspectives, mais chaque fois que l'auteur écrit « vous » nous sommes contraints de sortir de l'illusion et de considérer critiqueusement nos jugements. Finalement, chaque fois que le lecteur de Diderot (celui de son époque plus précisément) essaye de deviner la suite, selon les *topoi* typiques du roman, il reste déçu. Il ne sera pas vain de rappeler que tout cela est construit à l'intérieur d'un texte structuré sur le continuel usage de la digression, l'interruption de l'histoire principale, les emboîtements des contes, ce qui vise à rendre compte de l'instabilité de l'humeur, du mouvement de l'esprit, du continuel changement qui caractérise les hommes ; en même temps que dans la fiction diderotienne l'imagination joue un rôle essentiel. Cette construction reflète une philosophie du discours :

Mais cette philosophie n'est pas celle des « bâtons rompus », celle du décousu, image d'une discontinuité fondamentale. Ce n'est pas non plus, cela va de soi, celle du texte homogène, cohérent, continu, unifié par des structures logico-rhétoriques propres au champ des pratiques littéraires traditionnelles ou nouvellement acquises. Les formules qui traduisent le caractère urgent, impératif de la digression font précisément apparaître que Diderot, fidèle à sa dialectique, les récuse l'une à l'autre⁶⁶.

⁶⁵ *Ivi*, p. 108.

⁶⁶ G. Daniel, *Le style de Diderot*, ouvr. cit. p. 140.

Diderot a adopté l'antiroman du lecteur comme modalité possible de la philosophie narrative⁶⁷ et, comme on l'a vu, c'est un choix qui implique des moyens sceptiques, ce qui démontre qu'il reste fidèle à l'usage du scepticisme comme méthode qui avait caractérisé les œuvres des premières années. D'ailleurs, à travers l'antiroman du lecteur, Diderot exprime un discours constructif, qu'il développe à partir d'un fondement matérialiste, et duquel, à travers l'écriture littéraire, il peut montrer les aspects pratiques qu'il aurait très difficilement prouvé avec les seuls moyens traditionnels de la philosophie, à savoir les démonstrations, les dialogues à la manière classique, l'écriture de traités, etc. Par conséquent, Diderot trouve dans l'œuvre littéraire de nouvelles ressources pour se servir de sa méthode sceptique et pour construire un discours philosophique auquel l'on ne peut pas reprocher le fait d'être abstrait et impossible à vivre, mais qui tout au contraire, grâce à l'illusion (qui nous désillusionne) nous montre de près sa signification à tous les niveaux.

10.4 La pratique du fatalisme

Les critiques ont donné de nombreuses interprétations de *Jacques le fataliste*, diverses ont été les réponses à la question sur la philosophie que son auteur entendait exprimer, si le fatalisme de Jacques était ou non assimilable au déterminisme⁶⁸ et si le personnage du valet était le porte-parole de Diderot, si la philosophie professée par Jacques était un *zénonisme*⁶⁹, mais il a aussi été considéré comme un roman sur l'arbitraire du langage⁷⁰, etc. Les caractéristiques du roman que nous avons analysées démontrent qu'en effet il a été écrit avec l'intention de laisser au lecteur le travail de réflexion, pour cette raison il est possible de mettre l'accent sur des aspects différents qui caractérisent le roman. En bref, le texte a une certaine ouverture ou indétermination qui laisse de l'espace pour l'interprétation, c'est en cette ouverture qu'on retrouve l'un des traits caractéristiques de la méthode sceptique de Diderot, mais cela ne signifie pas que toute interprétation corresponde aux intentions de l'auteur. L'ironie et la légèreté

⁶⁷ Cf. C. Duflo, *Les Aventures de Sophie*, ouvr. cit. p. 256-257.

⁶⁸ S. Lecointre, J. Le Galliot dans leurs édition critique de *Jacques le fataliste*, affirment qu'« il est erroné de faire du mot "fatalisme" l'équivalent sémantique du moderne "déterminisme" dans la mesure où Diderot tend à souligner que dans le fatalisme la rigueur philosophique s'allie à l'originalité d'une éthique de la grandeur ». Diderot, *Jacques le fataliste* Genève, Droz, 1977, note 17, p. 385.

⁶⁹ D. Lecourt, « La philosophie de *Jacques le Fataliste* », dans *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* [En ligne] 26, avril 1999, p. 135-140.

⁷⁰ T.M. Kavanagh, « The Vacant Mirror : A Study of Mimesis through Diderot's Jacques le fataliste », dans *S.V.E.C.* 104, 1973 ; M. Roelens, « Jacques le fataliste et la critique contemporaine », dans *Dix-Huitième Siècle* 5, 1973, p. 119-137.

qui caractérisent l'œuvre et le travail d'épreuve des positions exprimées par les personnages qui touche au lecteur, ne doivent pas nous faire sous-estimer sa complexité, sa profondeur et sa cohérence.

La diversité entre *Candide ou l'Optimisme* de Voltaire et *Jacques le fataliste* a déjà été soulignée par plusieurs commentateurs, le fatalisme n'est pas en question chez Diderot comme l'optimisme l'était chez Voltaire⁷¹, mais on pourra peut-être ajouter quelque observation à propos de la différence dans la composition des deux ouvrages, qui tient aussi de la pensée exprimée par les deux philosophes. Nous avons analysé les caractéristiques qui rendent complexe la structure du roman de Diderot, cette espèce de fil continuellement coupé qu'il faut chaque fois s'efforcer de renouer, correspond à la complexité de ce qu'il est en train de nous montrer, à savoir le travail de la pensée, une recherche constante de la vérité qui ne masque pas ses contradictions et ses impasses. Mais surtout Diderot avec son antiroman approfondit les tensions entre les idées, entre l'illusion romanesque et sa dénonciation⁷² et aussi entre la pensée philosophique et sa pratique, entre la complexité du monde et du vécu et de notre capacité à l'exprimer.

Il faudra analyser ce que les personnages pensent, comprendre ce que l'auteur veut exprimer et comment les moyens sceptiques sont utilisés par Diderot. Le personnage de Jacques est connoté à partir du titre comme « fataliste » et décrit dans le roman de façon parfois parodique comme « une espèce de philosophe ». Jacques a hérité sa philosophie de son capitaine, qu'il reçoit et s'efforce de transmettre telle qu'elle est à son maître lequel, au contraire, soutient le libre arbitre, il croit à la finalité de la nature et parfois il semble embrasser un christianisme modéré.

Ce qui donne une forme sceptique à cette manière de transmettre la philosophie fataliste c'est qu'elle se transmet avant tout sous une forme pratique. Jacques en effet, n'est pas capable d'expliquer les fondements de son fatalisme, à savoir de son spinozisme⁷³, de cela dépend l'effet un peu scolastique de sa formulation et parfois l'effet comique. Néanmoins, et c'est bien là une autre leçon des sceptiques, qui a sa racine dans la tradition socratique, Jacques nous montre comment on vit avec son fatalisme. C'est dans la bouche du maître que Diderot a mis la comparaison entre Jacques et Socrate : « Socrate fit comme vous venez de faire, il en usa avec le bourreau

⁷¹ Cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, cit. p. 510.

⁷² Cf. *Ivi*, p. 511.

⁷³ « C'est ainsi que Jacques raisonnait d'après son capitaine lui avait fourré dans la tête toutes ces opinions qu'il avait puisées, lui, dans son Spinoza qu'il savait par cœur » *Ivi*, p. 190.

qui lui présenta la ciguë aussi poliment que vous. Jacques vous êtes une espèce de philosophe, convenez-en⁷⁴ » et le maître, en lisant dans les choses présentes celles qui doivent arriver un jour, prévoit que la mort de Jacques sera autant philosophique que celle de Socrate. L'accent est porté sur la pratique de la philosophie, dont Socrate est la figure exemplaire et comme pour Voltaire « ce qui fait la valeur d'un philosophe c'est plus la manière dont il a vécu que les principes philosophiques qu'il a tenté d'établir⁷⁵ ».

Les Lumières ont reçu cette leçon surtout de Montaigne lequel ayant trouvé insuffisants tous les modèles anciens avait vu en Socrate seul un modèle de vie et dans le « connaisse-toi-même » un principe fondamental, mais assoupli « selon qu'on peut⁷⁶ ». Sagesse minimale, qui a des fondements dans le matérialisme de Diderot, qui est la seule possible à vivre. Jacques nous donne un exemple car, si d'un côté il se conduit à peu près comme tout le monde, il n'atteint pas l'ataraxie ni l'adiaphorie des stoïciens : « D'après ce système on pourrait s'imaginer que Jacques ne se réjouissait de rien, ne s'affligeait de rien, cela n'était pourtant pas vrai⁷⁷ ». Mais il vit mieux que tout le monde puisqu'il sait qu'il ne peut pas se conduire ni mieux ni pire, il trouve consolation dans son refrain, « il était écrit là-haut », et, n'ayant pas de moyens pour connaître l'avenir « il tâchait à prévenir le mal, il était prudent avec le plus grand mépris pour la prudence⁷⁸ ». La prudence selon le capitaine de Jacques :

est une supposition, dans laquelle l'expérience nous autorise à regarder les circonstances où nous nous trouvons comme causes de certains effets à espérer ou à craindre pour l'avenir.

[...] et il ajoutait que la prudence ne nous assurait point un bon succès, mais qu'elle nous consolait et nous excusait d'un mauvais. Aussi dormait-il la veille d'une action sous sa tente, comme dans sa garnison, et allait-il au feu comme au bal⁷⁹.

La prudence de Jacques et de son maître est en conséquence une attitude envers les choses, non une circonspection dans l'action, elle est liée au fait que « le calcul qui se fait dans nos têtes, et celui qui est arrêté sur le registre d'en haut sont deux calculs bien différents⁸⁰ » ou, comme l'affirmait Montaigne : « au travers de tous nos projets, de nos conseils et précautions, la fortune maintient toujours la possession des événements⁸¹ ». En effet, Jacques ne manque pas de courage, bien que parfois il soit un peu inconscient,

⁷⁴ *Ivi*, p. 90-91.

⁷⁵ S. Charles, « Entre pyrrhonisme, académisme et dogmatisme : le scepticisme de Voltaire », dans *Cahiers Voltaire* 11, 2013, p. 145.

⁷⁶ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. III, §III, ouvr. cit., p. 820.

⁷⁷ Diderot, DPV, XXII, p. 190.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 33.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ M. de Montaigne, *Les Essais*, L. I, §XXIV, ouvr. cit., p. 127.

d'où les exclamations de son maître « Quel diable d'homme ! » Ce que Jacques appelle prudence signifie au fond une sagesse qui a sa référence fondamentale en Spinoza, mais que Jacques met en pratique à la manière de Montaigne.

Pour comprendre mieux ce qu'on entend il faut observer que la sagesse du capitaine et sa sérénité en toutes circonstances sont bien fondées sur son spinozisme, mais quant à Jacques, lui ne se conduit pas comme son capitaine, il est souvent inconséquent, il se met en colère contre l'homme injuste et il ne manque pas de s'affliger ; en cela la leçon est celle du sceptique Montaigne :

La raison nous ordonne bien d'aller tousjours mesme chemin, mais non toutesfois mesme train ; et ores que le sage ne doive donner aux passions humaines de se fourvoir de la droicte carriere, il peut bien, sans interest de son devoir, leur quitter aussi, d'en haster ou retarder son pas, et ne se planter comme un Colosse immobile et impassible. Quand la vertu mesme seroit incarnée, je croy que le poux lui battroit plus fort, allant à l'assaut, qu'allant disner : voire il est nécessaire qu'elle s'échauffe et s'esmeuve.

Montaigne parle du comportement avant une bataille, comme Jacques à propos de son maître (on retrouve une expression très proche ici : (« allant à l'assaut, qu'allant disner » écrivait Montaigne et Jacques dit : « il allait au feu comme au bal »), et il nous donne des exemples qui sont « chose rare » des grands personnages qui ont profondément dormi avant l'assaut. La sagesse minimale de Diderot est proche de celle de Montaigne, dès ses premières œuvres le philosophe prêche une modération dans l'usage de la raison qui en morale peut se traduire ainsi :

C'est une subtile consideration de la philosophie. On peut trop aimer la vertu, et se porter excessivement en une action juste. A ce biaiz s'accommode la voix divine : Ne soyez pas plus sages qu'il ne fut, mais soyez sobrement sages⁸².

Cette sagesse souple et minimale, qui tient compte aussi de la capacité de la mettre en pratique s'accorde bien avec le matérialisme diderotien et se reflète dans l'une des leçons fondamentales de *Jacques le fataliste*, à savoir que personne ne peut être autrement que soi-même et par conséquent qu'on ne peut pas prétendre suivre un modèle de vertu et de conduite qu'on ne pourra pas respecter : « Puis-je n'être pas moi, et en étant moi, puis-je faire autrement que moi ? puis-je être moi et un autre ? et depuis que je suis au monde, y a-t-il eu un seul instant où cela n'ait été vrai⁸³ ? » Jacques s'interroge, mais la réponse est négative et le valet en donnera la démonstration à son maître avec la rupture des courroies de son cheval.

⁸² *Ivi*, L. I, §XXX, p. 197. La sentence qui termine le paragraphe est de saint Paul (*Épître aux Romains*, XIII, 3) et elle était inscrite en latin dans la bibliothèque de Montaigne.

⁸³ Diderot, DPV, XXIII, p. 28.

L'on sait que le matérialisme de Diderot le conduisait à soutenir le déterminisme et à nier l'existence d'un libre arbitre entendu comme absolue liberté des causes. Par contre, il soutenait la possibilité de diriger la volonté et d'influencer nos choix à travers l'éducation et l'habitude, à côté des lois sociales capables de gouverner les comportements si élaborés en harmonie avec le code de la nature. Mais ce qu'il fait dans ce roman c'est surtout exposer le dispute, exprimer les doutes et montrer la difficulté d'épuiser le débat, nous mettre sous les yeux un couple qui, comme Lui et Moi dans *Le Neveu de Rameau*, Diderot et la Maréchale ou Diderot et D'Alembert, mais aussi comme A et B, Orou et l'Aumônier, est une sorte de dédoublement⁸⁴ de soi, c'est-à-dire d'usage de l'échange entre les personnages qui donne une forme écrite au dialogue qu'il avait l'habitude d'entretenir avec soi-même.

Avec *Jacques le fataliste* Diderot met en pratique ce qu'il prêchait dans sa *Réfutation d'Helvétius* : « l'esprit d'invention s'agite, se meut, se remue d'une manière déréglée ; il cherche [...] L'esprit de méthode arrange, ordonne et suppose que tout est trouvé⁸⁵ » il faudra alors entasser pêle-mêle les matériels plutôt que leur donner « un ordre sourd » et ainsi composer une œuvre plus agréable et dangereuse, une œuvre qui n'anéantisse point la recherche et qui laisse des espaces ouverts à l'invention et à l'inspiration⁸⁶. Pour cette raison, le philosophe qui avait exposé les principes fondamentaux de son matérialisme dans *Le Rêve de D'Alembert* sous forme de dialogue et, après dans les *Éléments de physiologie* sous forme de fragments, développe une réflexion générale sur les implications en forme de fiction dialoguée dans laquelle c'est bien sa pensée qu'il exprime. Certes, il le fait avec une ironie qui est une auto-ironie⁸⁷, un autre moyen d'éviter une exposition dogmatique, de troubler des affirmations qui risquent autrement de se transformer en formules figées. Diderot prend en contre-pied ce danger et il met dans la bouche de Jaques autant des explications articulées de son fatalisme que des formules qui réduisent tout le raisonnement philosophique à une espèce d'exclamation : c'était écrit là-haut !

Néanmoins il ne s'agit pas uniquement d'une division du soi en deux principes, passion et contrôle, comme le veut J. Schwartz, mais c'est un processus plus sophistiqué d'examen de ses idées philosophiques qui consiste non seulement en une opposition entre passion et raison, mais aussi entre le pour et le contre, l'examen des objections, la

⁸⁴ Cf. J. Schwartz, *Diderot et Montaigne. The Essays and the shaping Diderot's humanism*, Genève, Droz, 1966, p. 108-109.

⁸⁵ Diderot, *Réflexions sur De l'Esprit d'Helvétius*, DPV, IX, p. 311.

⁸⁶ Cf. E.E. Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction*, ouvr. cit. p. 251.

⁸⁷ Cf. C. Duflo, *Les aventures de Sophie*, ouvr. cit. p. 510.

mise en place des contradictions et la capacité de donner une place aussi aux impasses du discours. L'œuvre philosophique selon Diderot devrait avoir, comme pour Montaigne, la même allure que la pensée, qui procède par tâtonnement, elle avance et elle recule, elle établit des principes mais a besoin de les mettre à l'épreuve, de les interroger continuellement, d'admettre ses limites :

Le Maître : Et qui est-ce qui a écrit là-haut le bonheur et le malheur ?

Jacques : Et qui est-ce qui a fait le grand rouleau où tout est écrit ? Un capitaine, ami de mon capitaine, aurait bien donné un petit écu pour le savoir ; lui n'aurait pas donné une obole, ni moi non plus, car à quoi cela me servirait-il ? En éviterais-je pour cela le trou où je dois m'aller casser le cou⁸⁸ ?

Il y a des questions auxquelles on ne peut pas répondre, d'où l'« incuriosité » du fataliste ou le scepticisme à propos des causes finales du matérialiste. La métaphore du « grand rouleau » ne renvoie pas à une réalité supérieure ou à un principe transcendant, son « là-haut » pourra être un « ici-bas ». La nécessité exprimée par la métaphore du « grand rouleau », en effet, exprime cette causalité « l'antécédence du rouleau peut s'amenuiser, jusqu'à se rapprocher du présent lui-même » jusqu'à l'extrême limite, de sorte que « la nécessité déterminante pourrait être exactement contemporaine de l'événement⁸⁹ » ; ce n'est pas la nécessité d'un dessein divin, pour Jacques la nécessité est celle de l'unique réalité possible :

Le Maître : Je rêve à une chose, c'est si ton bienfaiteur eut été cocu parce qu'il était écrit là-haut, ou si cela était écrit là-haut parce que tu ferais cocu ton bienfaiteur ?

Jacques : Tous les deux étaient écrits l'un à côté de l'autre. Tout a été écrit à la fois. C'est comme un grand rouleau qui se déploie petit à petit⁹⁰...

Le problème qui se pose est celui de comprendre ce qu'on peut lire de ce grand rouleau ; à ce propos le maître insiste sur la possibilité de deviner et prévoir ce qui va arriver, il insiste avec Jacques en lui rappelant son traité sur la divination. Mais tout compte fait on ne peut rien lire, c'est toujours a posteriori que Jacques affirme qu'« il était écrit là-haut », ici il rejoint le scepticisme modéré de Voltaire qui dans *Micromégas* avait écrit que le « livre des destinées » est « tout blanc », comme dans *Zadig* il est illisible.

En effet, lorsque le destin est muet dans la tête de Jacques, celui-ci s'explique par sa gourde, cette « Pythie portative⁹¹ », ivresse de l'inspiration qui exprime tout le

⁸⁸ Diderot, DPV, XXIII, p. 34.

⁸⁹ J. Starobinski, « Chaque balle a son billet », cit. p. 323.

⁹⁰ Diderot, DPV, XXIII, p. 28.

scepticisme de Diderot envers la possibilité de prévoir le futur. Aucune anticipation n'est possible, nous savons que tout dépend d'une série de causes et que l'habitude et la répétition de certains phénomènes donnent une certaine probabilité aux lois de la nature, mais quant à la causalité la prévision de l'ivrogne n'est pas plus fiable que celle fondée sur des signes, sur des situations similaires, sur ce qu'on a déjà vécu. La fureur de deviner ne peut que faillir en conséquence de la fragmentation de notre connaissance. En cela Diderot est très proche de Hume lorsque ce dernier réfléchit sur la propension qu'on a de voir une connexion nécessaire entre deux objets dont l'un devrait être cause de l'autre :

C'est une observation courante que l'esprit a une grande tendance à se répandre sur les objets extérieurs et à leur associer les impressions internes qu'ils occasionnent et qui font toujours leur apparition au moment où ces objets se révèlent aux sens. Ainsi, constatant que certains sons et certaines odeurs accompagnent toujours certains objets visibles, nous imaginons naturellement une conjonction, même une conjonction locale, entre les objets et les qualités, bien que les qualités soient d'une nature à n'admettre aucune pareille conjonction et, en réalité, n'existent nulle part⁹².

Ce qui est douteux dans *Jacques le fataliste* est la capacité d'anticiper la suite d'une situation complexe en suivant des simplifications ou, encore pire, des signes qui ne tiennent pas compte du fait qu'on ne connaît jamais toutes les causes qui sont en action. C'est l'occasion pour exposer encore une fois sa critique à toute forme de divination et de confiance en les présages, puisqu'il est évident que l'enchaînement des causes n'a rien à voir avec des signes qui seuls anticipent le futur : comme on l'a déjà observé, si le cheval conduit Jacques au gibet c'est parce qu'il appartenait au bourreau, non parce qu'il anticipe une condamnation à mort du valet.

Diderot ne se limite pas à se moquer des prévisions des deux protagonistes, mais il met le lecteur dans cette condition de s'attendre toujours à une certaine suite, en raison de son habitude à lire des romans dans lesquels certains *topoi* et modèles narratifs se répètent, et chaque fois il le déroute, il refuse de suivre la même route, il déçoit son lecteur. En un certain sens, *Jacques le fataliste* est un roman humien dans lequel toute tentative d'anticipation est frustrée.

Sur cette déception du lecteur et sur cette incapacité de prévoir ce que le narrateur fera avec son histoire Diderot construit un espace de liberté de l'écriture⁹³, un espace qui s'ouvre à l'imagination sans se transformer en conte de fantaisie, sans qu'imaginer s'oppose à faire de la philosophie. La méthode sceptique peut être conçue

⁹¹ *Ivi*, p. 232.

⁹² D. Hume, *Traité de la nature humaine*, L. I, III, §XIV, ouvr. cit. p. 243.

⁹³ G. Daniel, *Le style de Diderot*, ouvr. cit., p. 39-40.

comme « expérience d'un dessaisissement⁹⁴ » ce qui correspond à l'expérience de lecture de *Jacques le fataliste*, l'antiroman écrit par Diderot provoque des doutes qui mettent en crise une expérience de lecture (celle du lecteur du XVIII^e siècle), des convictions répandues et partagées, il met en question des concepts difficiles à abandonner (par exemple celui de libre arbitre). En même temps, avec ironie et légèreté, Diderot nous expose sa pensée philosophique qui se veut avant tout alternative vivable à des systèmes spéculatifs impraticables : le matérialisme ou le fatalisme.

Ainsi, dans le même roman nous sommes face à une structure nettement sceptique et à l'affirmation d'une thèse partagée par son auteur, celle du fatalisme. Cette contradiction reflète l'incompatibilité intrinsèque entre l'affirmation que l'homme est dépourvu de libre arbitre, puisqu'il est partie d'un vaste réseau de déterminations (c'est la conception exprimée dans la *Lettre à Landois* et qui trouve sa pleine clarification dans *Le Rêve de D'Alembert*), et que la nature humaine est modifiable et « même si elle n'est jamais libre au point d'être capricieuse ou arbitraire, qu'elle peut, dans une certaine mesure, être autonome⁹⁵ ». En vue de la coexistence de ces principes théoriquement incompatibles, les deux instances trouvent leur expression grâce au recours à la fiction, mais puisque cela n'est pas encore suffisant, le philosophe recourt à une forme littéraire nouvelle et inouïe : il articule la narration selon des stratégies sceptiques. Pour le lecteur il en résulte un dessaisissement, produit des détours, des incertitudes, des questions sans réponse, mais aussi la compréhension de ce que Diderot entend par fatalisme (bien que Jacques ne soit pas capable d'exhiber le fondement matérialiste de ses convictions, ni d'en développer en entier les conséquences), à savoir que tous les phénomènes de la nature sont nécessaires et que tout effort pour échapper à notre destinée est voué à l'échec.

Avec *Jacques le fataliste* Diderot manifeste les antinomies de son matérialisme, mais en même temps, il ne renonce pas à nous montrer ce que signifie « habiter » cette contradiction et, surtout, que la condition du fataliste est désirable, puisque, au fond, Jacques vit avec moins d'inquiétudes que son maître et certainement avec moins de peines que ceux qui s'efforcent de mettre en pratique des préceptes moraux mortifiants. En faisant cela, il indique une manière pour dépasser l'inconséquence entre principes moraux et actions qu'il avait dénoncée dans d'autres œuvres. En outre, il essaye de faire comprendre qu'il n'a pas deux philosophies, « l'une de cabinet & l'autre de société » et

⁹⁴ F. Markovitz, *Le décalogue sceptique*, ouvr. cit., p. 78.

⁹⁵ A. M. Wilson, *Diderot*, Oxford University Press, 1957, tr. fr. Par G. Chahine, A. Lorenceau, A. Villelaur, *Diderot. Sa vie et son œuvre*, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 560.

qu'il s'efforce de ne pas établir « des principes qu'il sera forcé d'oublier dans sa pratique⁹⁶ », comme il l'avait reproché aux sceptiques outrés. Le scepticisme dans *Jacques le fataliste* vise à ouvrir la philosophie à sa dimension pratique, ainsi le balancement entre nécessité et liberté n'est pas dépassé pour des raisons théoriques de cohérence, mais il est intégré au sein d'une pensée qui aspire à la possibilité d'être vécue.

⁹⁶ Diderot, art. « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique », DPV, VIII, p. 160.

CONCLUSION

La recherche de la vérité et la pratique de la vertu étant les deux grands objets de la philosophie, quand cesse-t-on d'être un apprenti philosophe ? Jamais, jamais, non plus que le chrétien ne cesse d'être un apprenti chrétien.

Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*

Isaiah Berlin, dans un essai sur le scepticisme historique de Lev Tolstoï, écrit entre 1951-1953, esquissait une distinction entre les penseurs à partir d'un fragment d'Archiloque : « le renard sait beaucoup de choses, mais le hérisson n'en sait qu'une seule, mais grande ». Selon Berlin l'on peut donner une interprétation libre de ce fragment énigmatique et lire cette image comme la figuration de la différence fondamentale entre ceux, les hérissons, « qui rapportent tout à une seule vision centrale, à un seul système plus ou moins exprimé et cohérent, grâce auquel ils comprennent et sentent – un principe organisateur, unique et universel, en fonction duquel tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils disent a une signification¹ » et ceux, les renards, « qui poursuivent plusieurs fins souvent sans aucun rapport entre elles, voire contradictoires, reliées (quand elles le sont) seulement *de facto*, par quelque motif psychologique ou physiologique, et non par un principe moral ou esthétique² ». Parmi les hérissons Berlin range Dante, Platon, Lucrèce, Pascal, Hegel, Dostoïevski, Nietzsche, Ibsen, Proust, parmi les renards, Hérodote, Aristote, Montaigne, Erasme, Molière, Goethe, Pouchkine, Balzac et Joyce.

Il est facile ici de se rappeler de l'histoire de l'abbé Galiani, rapportée par Diderot dans une lettre à Sophie Volland du 20 octobre 1760 (l'on a commenté cette histoire aussi dans le chapitre 9.8), celle de la compétition entre le coucou et le rossignol, de la comparaison entre l'application stricte de la méthode et de l'expression qui suit l'inspiration du génie qui crée. Diderot se disait décidément en faveur du rossignol, mais il ne faut pas s'arrêter à la surface. Il nous semble que la pensée philosophique de Diderot, comme nous avons essayé de le montrer à travers l'analyse de ses œuvres, se caractérise doublement : d'un côté il y a l'aspect le plus évident de son style, vertueux comme celui du rossignol, caractérisé par une pluralité de plans interprétatifs et par un mouvement centripète de la pensée comme le renard, mais de

¹ I. Berlin, « Le hérisson et le renard. Essai sur le point de vue de l'histoire de Tolstoï », dans *Les penseurs russes*, p. 57-118, Paris, Albin Michel, 1984, p. 57.

² *Ibidem*.

l'autre côté il y a la profonde cohérence de son interprétation du monde et l'énorme effort constructif d'une pensée qui face à la démultiplication des branches du savoir et à la continuelle émergence de nouvelles connaissances n'a pas hésité face à la nécessité de les rassembler au sein d'une vision d'ensemble. Pour rester dans la métaphore utilisée par Berlin, cette vision d'ensemble a la cohérence et la capacité d'unification qui caractérise le hérisson. Ce n'est pas le lieu pour dépasser une classification ou s'exprimer sur son applicabilité à la pensée diderotienne, Berlin fait preuve d'une extrême circonspection dans la proposition de cette distinction, qui vise plus à faire émerger deux tendances possibles d'organisation de la pensée que d'en faire un critère taxonomique³. Par conséquent, ce qui nous intéresse est de montrer que la philosophie de Diderot se caractérise en même temps par la force centripète des hérissons, puisque l'ensemble de ses réflexions se relie et s'expliquent réciproquement de manière très cohérente, et par la force centrifuge des renards, parce qu'il se meut sur de nombreux plans et saisit une vaste gamme d'objets et d'expériences en s'efforçant d'éviter d'en forcer l'explication selon un principe unique, en admettant plutôt le contraire.

Contrairement à Tolstoï, qui selon Berlin était par nature un renard, mais aurait voulu être un hérisson⁴, il ne s'agit pas d'une fracture pour Diderot, les deux forces ne sont pas contraires ou contraposées, mais elles constituent deux aspects essentiels de la philosophie diderotienne qui vont ensemble, comme le sceptique et l'éclectique que Diderot décrit dans l'article « Eclectisme » (pour l'analyse de cet article voir chapitre 7.4). Nous avons vu que le scepticisme constitue un aspect méthodique essentiel pour Diderot puisque le doute est le commencement de la pensée philosophique qui se présente premièrement comme force critique et mise à l'épreuve du savoir qu'on reçoit, de la tradition, des croyances ; mais c'est aussi une force critique qui intervient dans un second moment, une pierre de touche pour évaluer la solidité du travail constructif de la pensée, puisque pour Diderot il ne suffit pas de douter au commencement, il est nécessaire de le faire aussi lorsqu'on arrive à des résultats. C'est l'aspect dynamique du scepticisme qui fait de la philosophie une forme d'inquiétude et qui nous semble avoir été parfaitement assimilée par Diderot. En même temps, Diderot est le philosophe qui rassemble les matériaux, il le fait en tant que directeur de l'*Encyclopédie*, monument du savoir de son époque, mais aussi dans ses œuvres dans de nombreux cas longtemps inédites, dans lesquelles on est mis face non seulement au

³ « Comme toute classification trop simplifiée de ce genre, la dichotomie devient, si l'on insiste trop, artificielle, scholastique, et finalement absurde ». *Ivi*, p. 58.

⁴ Cf. *Ivi*, p. 59.

rassemblement de connaissances de manière cohérente, mais aussi à une pensée originelle d'un philosophe capable de tirer les conséquences les plus radicales des prémisses qu'il a acceptées. Pas de traités ni d'œuvres majeures pour Diderot toutefois, mais un ensemble d'écrits qui échappent à la tradition philosophique tout aussi bien lorsqu'ils appartiennent à son genre le plus ancien, comme le dialogue. Ce n'est pas un choix de liberté stylistique d'un écrivain extrêmement doué qui savait ne pas pouvoir publier ses œuvres car elles étaient trop subversives pour son époque, mais c'est un choix qui répond à plusieurs nécessités de sa pensée. Premièrement, on l'a déjà évoquée, l'idée que la philosophie doit être aussi agrément, que le plaisir de la pensée est lié aussi au plaisir qu'on tire de la manière d'exposition des idées. Cette importance de l'aspect qu'on pourrait qualifier de littéraire de la pensée philosophique prend ses racines, comme on l'a vu, chez les sceptiques modernes comme Montaigne, La Mothe Le Vayer, mais aussi des sceptiques moins radicaux comme Fontenelle. Deuxièmement, le choix de genres comme les lettres, les pensées, les dialogues, permet à Diderot de montrer en quoi consiste le travail du doute dont on a parlé, puisque l'écriture est moins strictement liée à une forme démonstrative dans l'exposition par rapport à celle qui caractérise les traités et les essais systématiques, permettant d'exprimer aussi les doutes qui surgissent, les hésitations. Troisièmement, Diderot avait conscience, comme le démontrent les lettres sur la postérité qu'il a écrites à Falconet, que la philosophie n'est pas seulement le produit de sa réflexion, mais aussi l'héritage et la réception de la pensée (en particulier d'une pensée inconnue à une époque comme la sienne, mais cela vaut aussi en général). Cela impliquait la conscience qu'un système philosophique risque toujours d'être figé par les interprètes de manière schématique, trop dépouillé de la richesse et de la complexité initiale, ou réduit à une série de formules et ainsi dépouillé de sa fécondité, ou rendu plus rigide que ce qu'il était originellement. Tout lecteur et interprète de Diderot sait qu'il s'agit d'une opération presque impossible avec ses œuvres grâce à l'usage d'une série de stratégies sceptiques d'écriture qu'on a analysé dans leurs aspects variés. Sa pensée est cohérente, systématique, et caractérisée par une grande capacité de synthèse, mais en même temps Diderot a pris toute précaution pour éviter qu'elle puisse être figée et que l'inquiétude constante qui la traverse ne puisse jamais disparaître.

L'une des caractéristiques du philosophe éclectique tel que Diderot l'a décrit dans son article de l'*Encyclopédie* est la compréhension que toute construction de la pensée est destinée à être, du moins en partie, dépassée. Diderot parle plusieurs fois,

comme on l'a vu, des ruines des édifices du savoir, mais il parle aussi des parties qui survivent, de ce qui de manière imprévisible, résiste au progrès. Ainsi, le philosophe éclectique ne prétend pas pouvoir atteindre la vérité au sens absolu ou définitif, mais il s'efforce de la rattraper, il essaye de s'en approcher le plus possible, avec les moyens de la raison, mais aussi avec ceux de l'imagination. La conscience sceptique des limites de la raison et de la capacité de connaître de l'homme que certaines affirmations de Diderot suggèrent ne correspond pas à la renonciation à la recherche, elle engendre plutôt cette oscillation entre la conscience de l'échec et la nécessité du travail. Cela signifie aussi que Diderot arrive à dépasser la déception sceptique non grâce à des vérités inébranlables qui échappent complètement au doute, comme l'avait fait Descartes, mais par l'inclusion d'un certain scepticisme dans sa définition de la vérité, comme il l'affirme dans le *Rêve de d'Alembert* « en tout, notre véritable sentiment, n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus⁵ », mais aussi par une conception collective de l'effort fait pour atteindre le savoir. L'homme ne peut pas tout seul aspirer à connaître entièrement l'univers, surtout il ne peut pas prétendre atteindre un savoir parfait grâce aux seuls moyens de la raison ; mais, cela ne signifie pas que selon Diderot il faut renoncer à l'effort de la pensée et de la recherche. C'est donc pour deux raisons que le philosophe est destiné à être toujours apprenti philosophe : pour une limite propre de la capacité humaine à savoir et pour les bornes propres de l'individu. La citation en exergue souligne cet aspect de la philosophie diderotienne, mais en met en évidence un autre, non moins essentiel : l'importance de la pratique. Cela signifie l'importance de l'expérience pour ce qui concerne le domaine de la connaissance, ce qui relie Diderot à la philosophie expérimentale, mais aussi une attention à l'action de l'homme dans le sein de la société. Le souci de Diderot pour la pratique de la vertu et pour une philosophie qui puisse correspondre à une manière de vie n'est pas une instance générique, ou le souhait d'une vie théorétique cohérente avec une vie de recherche et d'érudition, tout au contraire encore une fois comme pour les sceptiques il s'agit de penser l'homme tel qu'il est et non selon un idéal : contradictoire, généralement pris dans des situations irréductibles à des cas généraux, souvent incohérent.

La complexité de la philosophie diderotienne, qu'on peut représenter de manière double comme caractérisée par une force constructive et une tentation constante de mise

⁵ Diderot, DPV, XVII, p. 113.

en question a dirigé notre tentative de répondre à une série des questions sur le scepticisme dans la pensée diderotienne. Nous avons vérifié, à travers l'analyse du corpus des œuvres plus importantes pour notre sujet, que l'attention pour le scepticisme qui caractérise les premiers écrits de Diderot continue à jouer un rôle de premier plan dans la période qui suit à la *Promenade du sceptique*, comme le suggérait J.-C. Bourdin dans son article « Matérialisme et scepticisme chez Diderot⁶ ». L'approfondissement de la méthode sceptique chez Diderot nous a permis de mettre en lumière la coexistence de cet aspect d'autocritique permanente, de mise en relief des limites de la connaissance et même de l'impossibilité d'un éclairage total avec l'engagement comme rédacteur et directeur de l'*Encyclopédie*, avec D'Alembert. C'est avec ses articles dédiés au scepticisme « Philosophie Pyrrhonienne ou sceptique » et « Scepticisme », que nous avons lu en parallèle de l'article « Eclectisme », que le philosophe explicite en même temps son refus net du scepticisme outré ou pyrrhonisme et son appréciation du travail d'examen mis en place par une philosophie qui n'accueille rien comme une vérité définitivement acquise.

Dans les articles rédigés pour l'*Encyclopédie* Diderot prêche un usage sobre de la raison : il refuse les excès de la spéculation métaphysique liée à la tradition, puisque la raison seule est incapable de les résoudre et tout le débat philosophique risque de se réduire à une sophistiquée contradiction des pours et contres ; cette attitude, qu'on a défini de scepticisme modéré, est proche des autres philosophes des Lumières françaises : Voltaire, D'Alembert et Rousseau.

L'autre aspect qui caractérise la méthode sceptique diderotienne est l'usage d'une série de stratégies d'écriture (par exemple le recours aux digressions, ou l'interrogation du lecteur) qui produisent un effet de mise en doute des thèses des adversaires (l'ajout de Diderot à l'article « Âme » en constitue un exemple très clair), d'insatisfaction envers toute notion vague, mais aussi qui font des articles un moment d'exercice critique pour inviter le lecteur à tout mettre à l'épreuve (nous avons analysé les articles « Egaroglipes » et « Besançon » pour montrer les stratégies adoptées par le philosophe). Celui-ci est un aspect qui montre une forte continuité entre les premières œuvres de Diderot, jusqu'à la *Lettre sur les aveugles*, et son travail pour l'*Encyclopédie*, comme nous nous étions proposé de vérifier.

Le scepticisme comme méthode de Diderot nous semble ainsi caractérisé par des aspects communs avec les autres philosophes des Lumières. Ce que Tonelli a montré

⁶ J.-C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », ouvr. cit.

dans son article « The "weakness" of reason in the age of Enlightenment », et que notre analyse confirme, c'est qu'un certain nombre d'instances sceptiques (inconnaissabilité des objets transcendants par l'expérience humaine, impossibilité de définir le concept de substance, impossibilité d'atteindre à travers la raison seule les principes premiers, etc.) ont été assimilés par certains philosophes des Lumières, comme dans le cas de Diderot, bien qu'à l'intérieur de philosophies qui restaient constructives et qui n'aboutissaient pas à des conclusions sceptiques. Cela néanmoins ne permet pas de considérer comme un phénomène homogène ce qu'on mentionne avec l'expression « scepticisme des Lumières. Ainsi, les caractéristiques énumérées par Giorgio Tonelli sont des traits communs qui peuvent être reconduits au scepticisme et qui peuvent être repérés dans les positions des philosophes des Lumières, comme celles citées plus haut, mais une lecture attentive des œuvres des dits philosophes en montrent clairement les développements divergents, les traits distinctifs qui ne permettent pas de parler d'une forme unique ou d'une réception unique du scepticisme.

Comme Sébastien Charles le soutient dans ses études et comme on l'a déjà affirmé dans notre introduction, il nous semble plus approprié de parler de scepticismes au pluriel, plutôt que d'utiliser le substantif au singulier, ce qui semble figer le concept de scepticisme de manière complètement étrangère à l'esprit des sceptiques. Cette attention aux diverses formes de scepticisme permet de mieux distinguer les spécificités de chaque philosophe, il vaut pour le scepticisme le même critère qu'il est souhaitable d'adopter pour entendre pleinement la philosophie des Lumières : puisque, comme pour les philosophes des Lumières, le partage de certains aspects méthodologiques et de plusieurs principes, ou la participation au même combat intellectuel, ne devrait jamais aplatir les spécificités de chacun.

L'analyse du scepticisme comme méthode dans l'œuvre de Diderot nous a permis d'en montrer la spécificité par rapport au scepticisme d'autres philosophes des Lumières comme, par exemple, Montesquieu, Voltaire et D'Alembert. Notre confrontation néanmoins n'a pas parcouru tous les aspects que seule une analyse parallèle et systématique du scepticisme chez les philosophes des Lumières françaises pourrait mettre en relief et ainsi montrer l'originalité de leur élaboration de l'héritage sceptique, la différence spécifique de la philosophie de chacun de ces philosophes malgré le partage de certains combats, mais aussi le refus commun du pyrrhonisme et de toute forme de scepticisme qui désespère de la possibilité même de la connaissance.

L'analyse du scepticisme méthodologique chez Diderot vise à contribuer à l'ensemble des études les plus récentes sur le XVIII^e siècle qui ont déjà souligné l'importance de la tradition sceptique et la présence même du scepticisme dans cette période. En outre, les éléments de convergence et proximité entre certaines positions de Diderot et de Hume, les deux héritiers de Locke, notamment sur l'élaboration des réflexions à propos du sujet, que nous avons analysées en particulier au chapitre 8, nous semble désormais montrer que le philosophe anglais n'a pas été l'unique sceptique de son siècle, tel que Popkin le peignait dans son article de pionnier sur cette question, mais qu'une partie de ses réflexions était très proche de celle d'un philosophe son contemporain tel que Diderot, bien qu'avec des conclusions différentes. Toutefois l'on n'arrive pas à soutenir la position opposée, comme Popkin dans ses derniers travaux, selon laquelle le scepticisme fût un trait dominant de la philosophie de l'époque⁷, puisque les études existantes montrent qu'il s'agirait d'une amplification excessive du rôle du scepticisme au XVIII^e siècle. Il nous semble que de l'analyse de l'œuvre diderotienne et des confrontations avec les autres philosophes des Lumières, il est émergé qu'entre les représentants les plus remarquables des Lumières le scepticisme n'est pas tombé dans l'oubli et qu'il a eu, au contraire, dans les œuvres des représentants majeurs des Lumières une réception originelle.

Il nous semble, en outre, que la pensée des sceptiques et des philosophes qui ont emprunté certains moyens aux sceptiques anciens, échappe à une interprétation de l'histoire de la philosophie conçue comme une succession de systèmes, puisque la force critique et de mise en doute des sceptiques échappe à la possibilité de figer sa position (sauf dans le cas où le scepticisme aboutit explicitement à une forme de fidéisme). Déjà les études existantes à propos du scepticisme des Lumières avaient constitué un cadre très complexe pour une compréhension de la philosophie du XVIII^e siècle qui dépasse la réduction de cette époque à un moment de triomphe de la raison comme si cela excluait tout espace possible pour le doute, pour une conscience aigüe des limites de l'homme en tant qu'être singulier et en tant qu'espèce, de la possibilité d'échec ou de régression. En effet, le rôle mineur parfois réservé à des philosophes comme Voltaire ou Diderot, relève et du recours à des genres qui sont classé comme littéraires, et comme le rappellent J. Erhard et Y. Belaval que nous avons cité dans l'*Introduction*, à l'accueil d'instances sceptiques dans le sein de leur pensée.

⁷ Pour une analyse critique de cette question voir S. Charles, « De Popkin à Rousseau », art. cit. et, du même auteur, M. A. Bernier, S. Charles, « Introduction », dans *Scepticisme et Modernité*, ouvr. cit

Dans l'analyse des œuvres contemporaines et successives de Diderot, nous avons suivi l'évolution de l'usage d'arguments sceptiques et de moyens stylistiques qu'il est possible de reconduire avec certitude à la tradition sceptique pour montrer comment le philosophe s'en sert surtout afin de mettre en lumière la fragilité des arguments qu'il entendait critiquer ou pour dévoiler les notions que la tradition nous a fait conserver et qui souvent sont acceptées sans s'interroger, mais aussi pour proposer une philosophie antidogmatique dans ses contenus et même dans sa forme. Pour cette raison nous avons insisté sur le lien entre scepticisme et choix stylistiques, ce que nous avons appelé « stratégies sceptiques d'écriture » : non seulement les intentions antidogmatiques, mais aussi la composition des œuvres qui se sert de choix de composition comme les digressions, la mise en scène des personnages sceptiques ou porte-parole de méditations sceptiques, la mise en scène de querelles sans solution ou de cas de conscience qui ébranlent les affirmations les plus généralement acceptées, etc., sont tous des aspects que nous pouvons reconduire au scepticisme, en particulier à celui des modernes comme Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer et Bayle. Concernant les anciens sceptiques, Diderot les connaissait vraisemblablement de manière indirecte (voir chapitre 7), l'on peut plutôt rapprocher Diderot d'un auteur comme Lucien de Samosate, c'est chez ce dernier en effet qu'on trouve un usage des arguments, de l'ironie et de l'écriture qui n'est pas proprement sceptique, mais qui implique une certaine « dose » de scepticisme (sur le rapport entre Diderot et Lucien voir chapitre 3 et chapitre 9).

De plus, l'analyse des éléments sceptiques dans l'œuvre diderotienne permet d'expliquer le choix du philosophe de recourir si souvent à des genres comme les contes, le roman, les pensées, qui ne constituent pas les voies les plus traditionnelles de l'expression de la pensée philosophique. L'héritage des sceptiques modernes chez les philosophes des Lumières, en particulier de Montaigne et de Bayle, n'a pas encore complètement été exploité. Concernant Montaigne, il existe l'étude de J. Schwartz, *Diderot and Montaigne. The Essais and the shaping of Diderot's humanism*, que nous avons utilisé pour notre recherche et qui constitue une reconnaissance des citations et du recours aux *Essais* de Montaigne dans les œuvres de Diderot. En outre, est en cours d'élaboration une thèse de doctorat sur le rapport entre Diderot et Montaigne qui met au centre la question de la langue⁸.

⁸ Il s'agit de la thèse de doctorat de Cécile Alvarez, « Vivre, parler, philosopher : l'œuvre de Diderot à l'épreuve de Montaigne », sous la direction de Mme Marie Leca-Tsiomis, Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense.

Pour ce qui concerne le plan philosophique, nous avons essayé de mettre en évidence les aspects philosophiques de l'héritage du scepticisme montaignien chez Diderot, mais la richesse des œuvres des deux philosophes laisse entrevoir la possibilité de découvrir des aspects ultérieurs que nous n'avons pas exploité ici. Comme nous l'avons observé dans le chapitre dédié au rapport entre Bayle et Diderot, bien que le travail de Pierre Rétat ait éclairé le rapport complexe de continuité mais aussi de prise de distances entre les Lumières et l'auteur du *Dictionnaire* dans son œuvre de 1971, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, nous nous sommes efforcés de mettre en relief de manière attentive les éléments qui caractérisent la lecture de Bayle faite par Diderot (en particulier dans le chapitre 6 et dans le chapitre 9.6), il manque encore une confrontation détaillée entre les articles du *Dictionnaire* de Bayle et les articles de l'*Encyclopédie* rédigés par Diderot. Il s'agit de recherches qui ne pouvaient pas être poursuivies au sein de la discussion du scepticisme méthodologique dans l'œuvre diderotienne puisque leur portée exigerait une étude indépendante.

Un aspect qui caractérise l'usage du scepticisme comme méthode d'enquête chez Diderot est lié à la tradition empiriste, comme nous l'avons vu surtout dans l'analyse des *Pensées sur l'interprétation de la nature* et du *Rêve de D'Alembert*. Selon les empiristes anglais et même selon Diderot, la raison, sans le soutien de l'expérience, ne peut pas prétendre trouver une réponse aux questions que l'homme se pose. Il s'agit d'une première limite à la portée de la raison laquelle va de pair avec la conscience des limites mêmes de l'expérience : l'homme ne peut atteindre qu'une interprétation probable des phénomènes. Diderot s'approprie cet élément sceptique propre à la tradition empirique, mais il va au-delà de l'empirisme en ce qui concerne le développement de l'inclusion des instances sceptiques dans sa pensée. En effet, Diderot considère le matérialisme comme l'explication la plus probable des phénomènes, la plus cohérente et la mieux attestée par les résultats des sciences de l'époque. Pour cette raison, il choisit constamment de donner à l'exposition de son matérialisme des formes inusuelles, aussi lorsqu'il s'agit de dialogues, qui permettent toujours de mettre en relief en même temps la fécondité de son interprétation et son statut conjectural. Il ne manque jamais, ni à propos de l'interprétation de la nature, ni lorsqu'il s'interroge sur les conséquences morales de son matérialisme, de mettre en scène les doutes, les critiques les plus radicales aux conclusions qu'il tire, ses repentirs. C'est le point où se rencontrent matérialisme et scepticisme : le statut de l'interprétation offert par le philosophe n'est plus celui de la vérité, mais celui d'un savoir conjectural qui ne peut

jamais cesser de reconduire ses rêveries, pour se servir d'un terme cher à Diderot, aux conditions du sujet qui donne son interprétation des phénomènes.

Ce qui au début était une stratégie d'écriture qui pouvait viser entre autre à masquer la vraie pensée de l'auteur ou, du moins, à en adoucir la radicalité, concernant les œuvres que Diderot a écrit pour la postérité, ne peut plus être interprété simplement comme une forme prudentielle. En effet, si l'on se réfère au choix de présenter sa philosophie de manière conditionnelle à la circulation extrêmement restreinte, sinon nulle, de ses œuvres de maturité comme c'est le cas du *Rêve de d'Alembert* et du *Neveu de Rameau*, il résulte clair que l'intention du philosophe était différente. Nous avons mis en évidence qu'il s'agit plutôt d'une stratégie critique envers les positions des adversaires et envers toute possible tendance de la pensée philosophique à devenir dogmatique. La sobriété de la raison que Diderot souhaite à la suite de Montaigne, est évoquée et mise en pratique dans deux voies différentes : il refuse toute forme de scepticisme qui affirme l'impossibilité de connaître et qui désespère des capacités humaines, mais il repousse aussi toute immobilisation de la dynamique de la pensée. Si, comme l'affirme Diderot « la philosophie est libérée de la charge de la vérité » c'est en raison de son scepticisme modéré et concernant les capacités humaines, par conséquent l'écriture de la philosophie manifeste cette tentative d'éviter que la réflexion ne se fige en un système qui se prétend vrai absolument. *Jacques le fataliste* en constitue la preuve la plus évidente : Diderot expose dans un antiroman avec une structure labyrinthique ses méditations sur ce que signifie vivre selon son interprétation matérialiste du monde. Jacques est l'exemple fictionnel de la cohérence et l'applicabilité des réflexions diderotiennes, mais en même temps il n'a pas toutes les réponses aux questions qu'il se pose, d'où les longues querelles avec son maître qui restent sans solution ; ses principes spinozistes devraient lui permettre de vivre tranquille, mais il est incohérent comme tous les hommes le sont selon les sceptiques et il ne manque pas de se mettre en colère, de s'inquiéter, ou d'être triste. Ainsi, la structure ouverte de l'antiroman diderotien, dont la construction se régit sur une série de stratégies sceptiques de narration (voir notre analyse au chapitre 10) devient une forme d'expression de la philosophie de Diderot.

Parcourir l'évolution des stratégies d'écriture sceptiques mises en place par le philosophe de Langres nous a permis d'aborder une question très complexe au sein de son œuvre : la morale. Il s'agit probablement d'un des plus grands soucis de Diderot, les appels à une conduite vertueuse et à la satisfaction impliquée par l'accomplissement du bien traversent toute la production diderotienne des *Pensées philosophiques* à l'*Essai*

sur les règnes de Claude et de Néron. Ses œuvres toutefois sont parsemées de doutes, d'inquiétudes, de réflexions sur les effets néfastes que des principes réputés bons engendrent une fois mis en pratique dans des situations particulières. C'est la leçon des sceptiques, de Montaigne et de Bayle, l'homme est incohérent, il prêche des principes qu'il ne met pas en pratique. Certes, la critique envers la morale de son Pays est parfois explicite et dure, c'est le cas des affirmations qu'il expose dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, mais aussi dans le *Supplément au voyage de Bougainville* et les autres contes de la même période. Cela ne conduit pas toutefois Diderot à résoudre le problème qui se pose entre le déterminisme qui est la conséquence des principes matérialistes et de l'incohérence qu'il constate. Il nous semble que cette impasse trouve une explication et une voie résolutive dans le concept d'habitude que Diderot reprend à plusieurs reprises, en relation avec la morale et aussi avec les réflexions pédagogiques : l'habitude. L'habitude seule semble pouvoir réconcilier les principes avec l'incohérence humaine et l'exercice de la vertu avec le déterminisme qui a comme conséquence la négation du libre arbitre.

Le sens d'une enquête sur le scepticisme comme méthode dans l'œuvre de Diderot est celui de mettre en relief l'une des caractéristiques constitutives de sa pensée, ses racines et les développements originels que la pensée sceptique assume une fois accueillie et élaborée par un philosophe des Lumières. Il ne s'agit pas de présenter un Diderot sceptique, mais de donner une explication à des éléments caractéristiques de son œuvre : les choix stylistiques avant tout, mais aussi certaines positions, comme celles épistémologiques ou celles en faveur de la tolérance et de l'évolution de certaines affirmations explicites à propos du scepticisme. L'on ne vise pas à affaiblir ou à assouplir l'importance de la partie constructive de la philosophie diderotienne : son matérialisme conjectural, critique et poétique, constitue indiscutablement la partie la plus importante de sa pensée et de son travail et cette analyse ne se pose pas en opposition aux études qui en ont sondé les fondements, les sources, la cohérence et la portée novatrice. On entend plutôt montrer que ce matérialisme va de pair avec des aspects sceptiques qui en expliquent certains éléments et qui sont même liés au matérialisme tel que Diderot le conçoit.

Ainsi, la question du scepticisme comme méthode permet d'expliquer et d'éclaircir beaucoup des aspects de la philosophie diderotienne et bien que nous ayons exploré de manière moins méthodique et analytique les œuvres esthétiques et politiques (pour les raisons que nous avons exposés dans l'introduction) un approfondissement de

la question concernant ces deux parties très importantes du corpus diderotien pourrait s'avérer fructueux.

Dans l'édition de la correspondance établie par Laurent Versini, le curateur a choisi comme dernier fragment un texte sans date qui clôt le recueil de lettres et qui témoigne du désenchantement de Diderot : « La philosophie n'est que l'opium des passions. C'est la vieillesse d'un moment⁹ ». Ce fragment exprime un certain scepticisme envers la capacité du philosophe à trouver une réponse à toutes les questions qu'il soulève en montrant ce que les dernières études sur Diderot ont commencé à montrer : le philosophe qui a combattu pour la liberté, le directeur de l'*Encyclopédie* qui n'a jamais abandonné le projet avec tous les sacrifices que cela a impliqués, le matérialiste qui avait confiance en les nouvelles sciences émergentes pour trouver de nouveaux éléments pour la compréhension de la nature, l'auteur théâtral qui a prêché la vertu au point d'en faire le centre d'un nouveau genre de drame, le défenseur du rôle du philosophe face au pouvoir, non seulement à travers son œuvre sur Sénèque, mais de manière pratique avec ses observations sur le *Nakaz* de Catherine II, cet intellectuel engagé a été aussi le philosophe qui a réservé une place au doute et à une réflexion constante sur les limites humaines, qui a même douté de l'opportunité de diffuser les lumières de la connaissance dans une société trop enfoncée dans les ténèbres de l'ignorance et de la superstition pour comprendre, qui a réfléchi sur l'ambiguïté du langage en même temps qu'il travaillait au *Dictionnaire raisonné* et songeait à une langue universelle et parfaite, qui n'a jamais hésité à donner un espace aux critiques les plus radicales, à ses mêmes conclusions et même à se moquer de la philosophie en faisant usage de l'ironie et de la satire. Mettre en relief cet aspect qui relève du scepticisme et qui semble en contradiction avec les portraits les plus connus de Diderot ne signifie pas vouloir nier ou renverser l'aspect le plus connu de sa pensée, mais plutôt montrer la richesse d'un philosophe lucide, vraiment capable d'être critique, à savoir de soumettre au doute ses propres affirmations, de porter l'attention sur l'incapacité de l'homme à trouver une réponse à certaines questions, notamment à celles posées par la métaphysique traditionnelle, de considérer comme des rêveries les conjectures les plus cohérentes et les plus téméraires de son matérialisme. Ce philosophe, qui se peignait en continuelle mutation, « j'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste¹⁰ », qui a décrit le sujet comme un clavecin-sensible, comme moi-multiple, est cohérent dans ses œuvres qui se caractérisent en cette double manière, constructive

⁹ Diderot, *Correspondance*, dans : *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1997, t. V, p. 1324.

¹⁰ Diderot, *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 82.

et sceptique, puisqu'il a refusé de réfléchir comme s'il avait été une raison désenchaînée et sans tenir compte des conditions matérielles de l'être qui pense. Cette dynamique a permis à Diderot de penser et d'écrire selon une idée, très actuelle, de la philosophie comme un chantier toujours ouvert.

ABREVIATIONS

CORR. : Correspondance de Diderot chez Minuit

DPV : *Œuvres complètes* de Diderot chez Hermann

S.V.E.C. : *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE DIDEROT

Choix d'articles de l'Encyclopédie, par M. Leca-Tsiomis, Paris, Éditions du C.T.H.S., 2001.

Contes et Romans, éd. M. Delon, Gallimard, Paris, 2004.

Correspondance, 16 vol., éd. établie par G. Roth et J. Varloot, Paris, Minuit, 1955-1970.

Œuvres complètes, 20 vol., éd. J. Assézat–M. Tourneux, Paris, 1875–1880.

Œuvres complètes, 15 vol. éd. L. Lewinter, Paris, Le club français du livre, 1969–1973.

Œuvres, éd. A. Billy, Paris, Gallimard, 1951.

Œuvres complètes, 5 vol., éd L. Versini, Paris, Éditions Robert Laffont, 1994-1997.

Œuvres complètes, 34 vol. prévus, éd. H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, *et al.*, Paris, Hermann, 1975 et suiv.

Œuvres philosophiques, éd. M. Delon, Gallimard, Paris, 2010.

Opere filosofiche, éd. It. P. Rossi, Milano, Feltrinelli, 1963.

*Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de ****, éd. établie par R. Desné, G. Goggi, D. Kahn *et al.*, Paris, Hermann, 2009, extrait du volume XXVII de l'édition DPV.

I gioielli indiscreti, éd. It. P. Bava, G. Bogliolo, Milano, BUR Rizzoli, 2009.

Jacques il fatalista, éd. It. P. Bianconi, Milano, BUR Rizzoli, 2010.

La passeggiata dello scettico, éd. It. M. Brini-Savorelli, Milano, Serra e Riva Editori, 1984.

Le Rêve de D'Alembert, éd. C. Duflo, Paris, Flammarion, 2005.

Pensées détachées, ou Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe, éd. G. Goggi, G. Dulac, Paris, Hermann, 2011.

Pensées philosophiques, éd. J.-C. Bourdin, Paris, Flammarion, 2007.

Pensées sur l'interprétation de la nature, éd. C. Duflo, Paris, Flammarion, 2005.

Quatres contes, éd. J. Proust, Genève, Droz, 1964.

Teatro, éd. It. L. Binni, Milano, Garzanti, 2008.

Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, 28 vol., Paris, Le Breton–Briasson–David–Durand, 1751–1772.

Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert, éd. It. P. Casini, Laterza, Roma-Bari 2003.

BOUGAINVILLE, Louis-Antoine, *Viaggio intorno al mondo con il Supplemento al viaggio di Bougainville* di Denis Diderot, éd. it. L. Sozzi, Milano, Il Saggiatore, 1983.

NAIGEON, Jacques-André, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, Paris, chez J. L. J. Brière, 1821.

RYANAL, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, [1770], éd. It. A. Pandolfi, *Storia filosofica e politica degli insediamenti e del commercio degli europei nelle due Indie*, Milano, BUR Rizzoli, 2010.

SOURCES

ALEMBERT (d'), J. Le Rond, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, 1751.

ALEMBERT (d'), J. Le Rond, *Œuvres complètes de d'Alembert*, 5 vol. Genève, 1967, éd. facsimilé de l'édition Bélin, Paris, 1821.

BACON, Francis, *Novum Organum*, [1620], tr. Fr. M. Malherbe, J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986.

BAYLE, Pierre, *Projet d'un Dictionnaire critique* [1692] ; tr. it. L. Bianchi, *Progetto di un Dizionario critico*, Bibliopolis, Napoli, 1987.

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, [1697], éd. augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, Leduchat, L.-J. Leclerc, Prosper Marchand, etc., 16 vol., Paris, Desoer, 1820-1824 ; tr. It. G. Cantelli, *Dizionario storico-critico (selezione di voci)*, Laterza, Bari, 1976.

BAYLE, Pierre, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, Reinier-Leers, Rotterdam, 1682 ; tr. It. di G. Cantelli, *Pensieri sulla cometa*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

BAYLE, Pierre, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, [1686-1687] éd. J. M. Gros, Paris, Honoré Champion, 2006.

BERKELEY, George, *Œuvres*, 4 vol., Paris, PUF, 1985-1996.

BOYLE, Robert, *The Christian Virtuoso*, éd. E. Jones, Londres, J. Taylor, Savoy, 1690.

BOULLIER, David Renaud, *L'Apologie de la métaphysique à l'occasion du Discours préliminaire de l'Encyclopédie, avec les sentiments de M*** sur la critique des Pensées de Pascal par M. de Voltaire*, Amsterdam, Chez Catuffe, 1753.

BUFFON, Georges Louis Leclerc, *Discours prononcés dans l'Académie française par M. de Buffon le 25 août 1753*, Paris, V. Brunet, 1761.

BRUCKER, Johan Jakob, *Historia critica philosophiae. A tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*, Leipzig, 1742–1744.

CHAUMEIX (de), Abraham Joseph, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire*, 8 vol. in-12, Bruxelles, Hérissant, 1758.

CONDILLAC (abbé de), Etienne Bonnot, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, [1746], Paris, Vrin, 2014.

DESCARTES, René, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, éd. A. Bridoux, 1987.

DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques*, 3 vol. éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963.

FONTENELLE (de), Bernard Bovier, *Œuvres complètes*, 3 vol. Genève, Slatkine, 1968, éd. facsimilé de l'édition Paris, 1818.

HUET, Pierre-Daniel, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, [1722] Amsterdam et Londres, Chez Jean Nourse, 1723.

HUME, David, *Traité de la nature humaine*, [1739–1740], tr. fr. P. Baranger, P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.

HUME, David, *An Enquiry concerning human understanding*, [1748], éd. Fr. M. Beyssade, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2008.

LA MOTHE LE VAYER (de), François, *Œuvres de François La Mothe Le Vayer*, Dresde, M. Groell, 1756-1759, 7 tomes en 14 vol.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée* [1710], dans *Discours de métaphysique, Essais de Théodicée, Monadologie*, éd. C. Frémont, J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 2008.

LOCKE, John, *Essay on human understanding*, tr. fr. P. Coste, *Essai sur l'entendement humain*, P. Mortier, Amsterdam, 1735.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Œuvres complètes*, éd. E. Talbot, Paris, Hachette, 1912.

MONTAIGNE (de), Michel, *Les Essais* [1580-1588], éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004.

MONTESQUIEU (baron de), Charles Louis de Secondat, *De l'esprit des loix ou du Rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, &c .*, Genève, Barrillot & fils, 1748.

VOLTAIRE (dit.), François Marie Arouet, *Mélanges*, éd. E. Berl, J. Van Den Heuvel, Paris, Gallimard, 1961.

VOLTAIRE (dit.), François Marie Arouet, *Dictionnaire philosophique*, [1764], dans *The Complete Works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotiposes pyrrhoniennes*, tr. Fr. J.-P. Dumont, *Les sceptiques grecs*, Paris, PUF, 1966.

LES ÉTUDES

1. Ouvrages critiques sur les Lumières et sur la modernité

BARSANTI, Giulio, *La Scala, La Mappa, L'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze, Sansoni, 1992.

BECQ, Annie, *L'Encyclopédisme. Actes du colloque de Caen. 12-16 janvier 1987*, Aux Amateurs de Livres, Klincksieck, Paris, 1991.

BERNEZ, Marie-Odile (dir.), *Avenir et sociétés idéales au XVIII^e siècle*, Dijon : Éd. universitaires de Dijon, 2004.

BINGHAM, Alfred J., TOPAZIO, Virgil W. (dir.), *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979.

BLOCH, Olivier (dir.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982.

BRUGERE, Fabienne, MALHERBE, Michel (dir.), *Shaftesbury : philosophie et politesse. Actes du colloque Université de Nantes 1996*, Paris, Honoré Champion, 2000.

BURY, John Bagnell, *The Idea of progress. Un inquiry into its origin and growth*, London, Macmillan, 1920.

CASINI, Paolo, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1973.

CASINI, Paolo, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1994.

CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Unveränderte Auflage, Tübingen, 1932, tr. fr. P. Quillet, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1990.

CHOTTIN, Marion, *Le Partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014.

CILIBERTO, Michele, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, [1990] 2007.

D'AGOSTINO, Simone, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, Pisa, Edizioni ETS, 2013.

DARNTON, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard university press, London, 1982 tr. It. G. Ferrara degli Uberti, *L'intellettuale clandestino*, Garzanti, Milano 1990.

DARNTON, Robert, *The Business of Enlightenment. A publishing History of the «Encyclopédie» 1775-1800*, 1979 tr. It. di G. Cillario, *Il grande affare dei Lumi*, Adelphi, Milano, 2012.

DELON, Michel (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997.

DOMENECH, Jacques, *L'Éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989.

DUFLO, Colas, *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

EHRARD, Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Chambéry, Impr. réunies, 1963.

EHRARD, Jean, *L'Invention littéraire au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1997.

ESSAR, Dennis F., *The Language theory, epistemology, and aesthetics of Jean Lerond d'Alembert*, Oxford: Voltaire Foundation at the Taylor Institution 159, 1976.

FERRONE, Vincenzo, ROCHE, Daniel (dir.), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

FINK, Béatrice, STENGER, Gerhardt, *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999.

FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que les Lumières dans Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001.

GIORDANETTI, Piero, GORI, Giambattista, MAZZOCUT-MIS, MADDALENA (dir.), *Il Secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano-Udine, Mimesis, 2008.

GOHAU, Gabriel, *Les Sciences de la terre aux XVII^e et XVIII^e siècles. Naissance de la géologie*, Paris, Albin Michel, 1990.

HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Bovin et Cie, 1935 ; tr. it. Di G. Serini, *La crisi della coscienza europea (1680-1715)*, UTET, Milano, 2007.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische* [1944], tr. it. R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997.

ISRAEL, Johnathan, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, 2001 ; tr. it. *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2011.

JAM, Jean-Louis (dir.), *Éclectisme et cohérences des Lumières : mélanges offerts à Jean Ehrard*, Paris, Nizet, 1992.

LANZILLO, Maria Laura, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

LOTTERIE, Florence, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

LOTTERIE, Florence, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Garnier, 2013.

LOUGH, John, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, London, New York, Toronto, Oxford university press, 1968.

LOUGH, John, *The Encyclopédie*, Londres, Longman Group Ltd, 1971.

LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, 1936.

LÜSEBRINK, Hans- Jürgen, TIETZ, Manfred (dir.), *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

LUSSU, Maria Luisa, *Bayle, Holbach, e il dibattito sull'ateismo*, Genova, ECIG, 1997.

MERIAN, Jean-Baptiste, *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion, 1984.

MAZLIAK, Paul, *La Biologie au Siècle des Lumières*, Paris, Vuibert, 2006.

MORTIER, Roland, *Les Combats des Lumières : recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2000.

NAKAGAWA, Hisayasu, ICHIKAWA, Shin-ichi, SUMI, Yoichi (dir.), *Ici et ailleurs: le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*, Paris, A.G. Nizet, 1987.

OUTRAM, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
tr. It. Di G. Arganese, *L'illuminismo*, Il Mulino, Bologna, 2009.

QUINTILI, Paolo, *Illuminismo ed Enciclopedia*, Roma, Carocci, 2005.

RICUPERATI, Giuseppe, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Milano, UTET, 2006.

RITTER, Henning, *Nahes und fernes Unglück Versuch über das Mitleid*, Munich, C. H. Beck, 2004 ; tr. it. M. Rispoli, *Sventura Lontana. Saggio sulla compassione*, Milano, Adelphi, 2007.

- RODANO, Paola, *L'Irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- ROGER, Jacques, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle : la génération des animaux de Descartes a l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963.
- ROSSI, Paolo, *La Scienza e la filosofia moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- ROSSI, Paolo, *Formiche, ragni, epistemologi*, Milano, Franco Angeli, 1984.
- ROSSI, Paolo, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, [1997] 2005.
- ROSSI, Pietro, VIANO, Carlo Augusto (dir.), *Storia della filosofia. Il Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- SANTUCCI, Antonio (dir.), *L'Età dei Lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- SECRETAN, Catherine, DAGRON, Tristan, BOVE, Laurent (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- SOZZI, Lionello, *Immagini del selvaggio. Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.
- SPALLANZANI, Maria Franca, *Filosofi. Figure del « philosophe » nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio, 2002.
- SPALLANZANI, Maria Franca, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2009.
- TAGLIAPIETRA, Andrea (dir.), *Che cos'è l'illuminismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- TAGLIAPIETRA, Andrea (dir.), *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.
- TEGA, Walter, *L'Unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- TEGA, Walter, *Arbor scientiarum. Enciclopedie e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- TODOROV, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2007, tr. it. E. Lana, *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano, Garzanti, 2007.
- TORTAROLO, Edoardo, *L'Illuminismo : ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999.

TROUSSON, Raymond, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau la conscience en face du mythe*, Paris, Lettres Modernes Minard, 1967.

VENTURI, Franco, *Le Origini dell'enciclopedia Il capolavoro dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1963.

2. Ouvrages critiques sur le scepticisme

BADALONI, Nicola (dir.), *La Storia della filosofia come sapere critico : studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984.

BENITEZ, Miguel, *La Face cachée des Lumières : recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris–Oxford, Universitas–Voltaire Foundation, 1996.

BERNIER, Marc André, CHARLES, Sébastien (dir.), *Scepticisme & Modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

BRAHAMI, Frédéric, *Le Travail du sceptique. Montaigne, Hume, Bayle*, Paris, PUF, 2001.

BROCHARD, Victor, *Les Sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1932.

BRUSH, Craig B., *Montaigne et Bayle : variations of the theme of skepticism*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966.

BURKE, Peter, *Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 1981, tr. it. B. Lazzaro, *Montaigne. Un profilo*, Roma, Donzelli, 1998.

BURNYEAT, Miles F., FREDE, Michael (dir.), *The Original Sceptics : A Controversy*, Indianapolis–Cambridge, Hackett, 1997.

CURLEY, Edwin M., *Descartes against the skeptics*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

CAVAILLE, Jean-Pierre, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.

CAVAILLE, Jean-Pierre, *Dis/simulation. Religion morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.

CANTELLI, Gianfranco, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

CHARLES, Sébastien, *Berkeley au siècle des lumières : Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2003.

CHARLES, Sébastien, SMITH, Plínio J. (dir.), *Skepticism in the Eighteenth Century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, International Archives of the History of Ideas 210, Dordrecht, Springer, 2013.

- CHIESARA, Maria Lorenza, *Storia dello scetticismo greco*, Torino, Einaudi, 2003.
- CONCHE, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.
- CONCHE, Marcel, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, PUF, 2011.
- DAL PRA, Mario, *Lo Scetticismo greco*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1950.
- DELPHA, Isabelle, ROBERT (de), Philippe (dir.), *La Raison corrosive : études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- DEMONET-LAUNAY, Marie Luce, LEGROS, Alain (dir.), *L'Écriture du scepticisme chez Montaigne : actes des journées d'étude (15-16 novembre 2001)*, Genève, Droz, 2004.
- DUMONT, Jean-Paul, *Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1972.
- EHRlich, Helene Hedy, *Montaigne : la critique et le langage*, Paris, Klincksieck, 1972.
- FRIEDRICH, Hugo *Montaigne*, A. Francke Verlag AG, 1967, tr. fr. F. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.
- GIOCANTI, Sylvia, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer : trois itinéraires sceptiques*, Champion, Paris, 2001.
- GREGORY, Tullio, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari, 1961.
- GREGORY, Tullio, SPINI, Giorgio (dir.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre-1 novembre 1980), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1981.
- HANKINSON, Robert James, *The Sceptics. The arguments of the Philosophers*, London–New York, Routledge, 1995.
- KORS, Alan Charles (dir.), *Encyclopedia of Enlightenment*, 4 vol. Oxford–New York, Oxford University Press, 2003.
- LABROUSSE, Élisabeth, *Pierre Bayle*, La Haye, Nijhoff, 1963.
- LEVY, Carlos, *Les Scepticismes*, Paris, PUF, 2008.
- LOM, Petr, *The Limits of Doubt: The Moral and Political Implications of Skepticism*, SUNY Pr: Albany, 2001.
- MARKOVITZ, Francine, *Le Décalogue sceptique: l'universel en question au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011.
- McKENNA, Anthony, MOTHU, Alain (dir.), *La Philosophie clandestine à l'âge classique*, Colloque du 29 septembre–02 octobre 1993, Université Jean Monnet Saint-Etienne, Paris –Universitas ; Oxford –Voltaire foundation, 1997.

MOREAU, Isabelle, « *Guérir du sot* ». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.

MOREAU, Pierre-François (dir.), *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Tome II*, Paris, Albin Michel, 2001.

PAGANINI, Gianni, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980.

PAGANINI, Gianni, *Scepsi moderna: interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

PAGANINI, Gianni, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina: secoli 17 e 18*, Milano, Franco Angeli, 1994.

PAGANINI, Gianni, BENITEZ, Miguel, DYBIKOWSKI, James (dir.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée. Scepticism, clandestinity and free-thinking*, Paris, Champion, 2002.

PAGANINI, Gianni, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma, Laterza, 2008.

PANICHI, Nicola, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010.

PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slaktine, 1983.

PITSON, Anthony E., *Hume's Philosophy of the self*, Routledge Studies in Eighteenth Century Philosophy, London and New York, Routledge, 2002.

POPKIN, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, tr. it. R. Rini, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

POPKIN, Richard H., OLASO (de), Ezequiel, TONELLI, Giorgio, *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997.

RETAT, Pierre, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

SANTUCCI, Antonio, *Introduzione a Hume*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

SALAÜN, Franck, *Hume. L'identité personnelle*, Paris, PUF, 2003.

SPINELLI, Emidio, *Questioni scettiche : letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005.

SPINELLI, Emidio, DE CARO, Mario (dir.), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007.

STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 2011.

VILLEY, Pierre, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.

WADE, Ira Owen, *The Clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

3. Ouvrages critiques sur Diderot

BELAVAL, Yvon, *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Gallimard, Paris, 1950.

BOURDIN, Jean-Claude, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, PUF, 2003.

BUFFAT, Marc (dir.), *Diderot, l'invention du drame*, Paris, Klincksieck.

CALVANO, Teresa, *Viaggio nel pittoresco : il giardino inglese tra arte e natura*, Roma, Donzelli, 1996.

CASINI, Paolo, *Diderot « philosophe »*, Roma-Bari, Laterza, 1962.

CATRYSSSE, Jean, *Diderot et la mystification*, Paris, Editions A.-G. Nizet, 1970.

CHARTIER, Pierre, *Vies de Diderot*, Paris, Hermann, 2012.

CHERNI, Amor, *Diderot. L'ordre et le devenir*, Droz, Geneve, 2002.

CHOUILLET, Anne-Marie, *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Paris, Aux amateurs de livres, 1985.

CHOUILLET, Anne-Marie, (dir.), *Les Ennemis de Diderot : actes du Colloque organisé par la Société Diderot, Paris, Hôtel de Sully, 25-26 octobre 1991*, Paris, Klincksieck, 1993.

CHOUILLET, Jacques, *Diderot*, Paris, Société d'enseignement supérieur, 1977.

CHOUILLET, Jacques, *La Formation des idées esthétiques de Diderot : 1745-1763*, Paris, Colin, 1973.

CHOUILLET, Jacques, *Diderot poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984.

CRU, Robert Loyalty, *Diderot as a disciple of English thought*, Kessinger Publishing, LLC, 2010.

DANIEL, Georges *Le Style de Diderot. Légende et structure*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1986.

DARDANO BASSO, Isabella *La Ricerca del segno. Diderot e i problemi del linguaggio*, Bulzoni, Roma, 1984.

DE FONTENAY, Elisabeth, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981.

- DIECKMANN, Herbert, *Cinq leçons sur Diderot*, Droz, Genève ; Paris, Minsrd, 1959.
- DIECKMANN, Herbert, *Inventaire du fonds Vandeul et ineditis de Diderot*, Genève, Librairie Droz, 1951.
- DUCHET, Michèle *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Écriture fragmentaire*, Paris, A. G. Nizet, 1987.
- DUFLO, Colas, *Diderot Philosophe*, Honoré Champion, Paris, [2003] 2013.
- DUFLO, Colas, *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Éditions, 2013.
- FABRE, Jean, *Le Neveu de Rameau*, Genève, Librairie Droz, 1977.
- GHIO, Michelangelo, *L'Idea di progresso nell'Illuminismo francese e tedesco*, Torino, Edizioni di filosofia, 1962
- HERMAND, Pierre, *Les Idées morales de Diderot*, Paris, Presses universitaires de France, 1923.
- D'HONDT, Jacques, *Diderot : raison, philosophie et dialectique ; suivi du, Neveu de Rameau*, texte établi et présenté par E. Puisais, P. Quintili.
- IBRAHIM, Annie (dir.), *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, 1999.
- IBRAHIM, Annie, *Le Vocabulaire de Diderot*, Paris, Ellipses, 2002.
- IBRAHIM, Annie, *Diderot : un matérialisme éclectique*, Paris, Vrin, 2010.
- KOROLEV, Sergej V., *La Bibliothèque de Diderot. Vers une reconstitution*, Paris, Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2014.
- LECA-TSIOMIS, Marie *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 375, 1999.
- LE RU, Véronique, *Jean Le Rond D'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, 1994.
- LEWINTER, Roger, *Diderot ou les mots de l'absence*, Paris, Editions Champ Libre, 1976.
- MARTIN-HAAG, Eliane, *Diderot ou l'inquiétude de la raison*, Paris, Ellipses, 1998.
- MAYER, Jean, *Diderot homme de science*, Rennes, Imprimerie Bretonne, 1959.
- MAZZOCUT-MIS, Maddalena (dir.), *Entrare nell'opera : i Salons di Diderot*, Milano, Le Monnier, 2012.
- MENIL, Alain, *Diderot et le drame. Théâtre et philosophie*, Paris, PUF, 1995.
- MODICA, Massimo *L'Estetica di Diderot : teorie delle arti e del linguaggio nell'età dell'Encyclopedie*, Roma, A. Pellicani, 1997.

PEPIN, François, *La Philosophie expérimentale de Diderot et la chimie. Philosophie, sciences et arts*, Paris, Garnier, 2012.

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Gèneve-Paris, Slatkine, 1962.

PROUST, Jacques, *Quelques aspects de la création littéraire chez Diderot*, dans Collège de France, Chaire des créations littéraires en France, Jean Pommier, 1964.

PROUST, Jacques, *Lectures de Diderot*, Paris, Colin, 1974.

PROUST, Jacques, *L'Objet et le texte. Pour une poétique de la prose française du XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 1980.

QUINTILI, Paolo, *La Pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie (1742-1782)*, Paris, Honoré Champion, 2001.

SALAÜN, Franck, *Le Genou de Jacques. Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*, Paris, Hermann, 2010.

SCHMITT, Éric-Emmanuel, *Diderot ou la philosophie de la séduction*, Paris, Albin Michel, 1997.

SCHWARTZ, Jerome, *Diderot and Montaigne : The Essais and the shaping of Diderot's humanism*, Genève, Droz, 1966.

SEGUIN, Jean-Pierre, *Diderot, le discours et les choses*, Klincksieck, Paris, 1978.

SEZNEC, Jean, *Diderot et l'antiquité*, Oxford University Press, Oxford, 1957.

SOZZI, Lionello, *Un selvaggio a Parigi. Miraggio utopico e progetto politico nel Viaggio intorno al mondo di Bougainville e nel Supplément de Diderot*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009.

STAROBINSKI, Jean, *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2012.

STENGER, Gerhardt, *Diderot. Le combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 2013.

SUMI, Yōichi, *Le Neveu de Rameau, caprices et logiques du jeu*, Tokyo, France-TOSHO, 1975.

THOMAS, Jean, *L'Humanisme de Diderot*, Paris, Les Belles-Lettres, 1938.

TORREY, Norman Lewis, GORDON, Douglas H., *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, New York, Columbia University Press, 1947.

TROUSSON, Raymond, *Denis Diderot : ou le vrai Prométhée*, Paris, Tallandier Editions, 2005.

TROUSSON, Raymond, *Diderot*, Gallimard, Paris, 2007.

VARTANIAN, Aram, *Diderot and Descartes : a study of scientific naturalism in the enlightenment*, Princeton, Princeton university press, 1953; tr. It. G. Garritano, *Diderot e Descartes*, Milano, Feltrinelli, 1956.

VENTURI, Franco, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, Paris, Albert Skira, 1939 ; tr. it. *Giovinezza di Diderot*, Palermo, Sellerio, 1987.

VERNIERE, Paul, *Diderot, ses manuscrits et ses copistes : essai d'introduction à une édition moderne de ses oeuvres*, Paris, Klincksieck, 1967.

VERNIERE, Paul, *Lumières ou clair-obscur? : trente essais sur Diderot et quelques autres*, Paris, PUF, 1987.

WILSON, Arthur McCandless, *Diderot: The Testing Years*, New York, Oxford University Press, 1957 ; tr. it. M. Lucioni, *Diderot: gli anni decisivi 1713-1759*, Milano, Feltrinelli, 1969.

WILSON, Arthur McCandless, *Diderot*, Oxford University Press, 1957, tr. fr. Par G. Chahine, A. Lorenceau, A. Villelaur, *Diderot. Sa vie et son œuvre*, Paris, Robert Laffont, 1985.

4. Autres ouvrages citées

BERLIN, Isaiah, *Les Penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984.

BILLAULT, Alain (dir.), *ΟΠΩΠΑ. La Belle saison de l'Hellénisme. Études de littérature antique offertes au recteur Jacques Bompaire*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.

CAMEROTTO, Alberto, *Gli Occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

CASTER, Marcel, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

CHOTTIN, Marion (dir.), *L'Aveugle et le philosophe ou Comment la cécité donne à penser*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.

KERMODE, Frank, *The Sense of Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London-Oxford-New York, Oxford University Press, 1966.

JANKELEVITCH, Vladimir, *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1994.

SALAÜN, Franck, *Besoin de fiction : sur l'expérience littéraire de la pensée et le concept de fiction pensante*, Paris, Hermann, 2010.

SEVERINO, Emanuele, *La Filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano, BUR Rizzoli, 2004.

ARTICLES CONSULTÉS

AÏT-TOUATI, Frédérique, « De la modalité galante à la modalité savante : le voyage des planètes de M^{me} la marquise », dans *Revue Fontenelle* 1, 2003, p. 79-94.

BELLEGUIC, Thierry, « Diderot et le temps qu'il fait : portrait de l'écrivain en météorologue », *Tangence* 73, 2003, p. 9-37.

URL : <http://id.erudit.org/iderudit/009117arp>. 22

BIANCHI, Lorenzo, « Du *Dictionnaire* de Bayle à l'*Encyclopédie* : la remarque et l'ordre », *Corpus. Revue de philosophie* 51, 2006, p. 21-42.

BIANCHI, Lorenzo, « "Mens regnum bona possidet" : scepticisme, fidéisme et naturalisme dans le dialogue sur le sujet de la divinité de la Mothe Le Vayer », *Les Études philosophiques* 85, 2008/2, p. 195-208.

BONGIE, Laurence, « Retour à Mademoiselle de la Chaux, ou Faut-il encore marcher sur des œufs ? », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 6, 1989, p. 62-104.

BOURDIN, Jean-Claude, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 26, 1999, p. 85-97. URL : <http://rde.revues.org/index971.html>

BOURDIN, Jean-Claude, « Diderot métaphysicien. Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », *Archives de philosophie* 71, 2008/1, p. 13-36.

BOURDIN, Jean-Claude, « Les raisons clandestines du *Neveu de Rameau* », dans *La lettre clandestine* 19, 2011, p. 121-147.

BURNYEAT, Miles F., « Idealism and Greek Philosophy : What Descartes Saw and Berkeley Missed », *The Philosophical Review* 91, 1982, p. 3-40.

URL : <http://www.jstor.org/stable/2184667>

BRUGERE, Fabienne, « La déraison des Lumières. Une lecture du *Neveu de Rameau* », *Lumières* 8, 2006

CAVAILLE, Jean-Pierre, « Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 181, 1991/1, p. 3-31 ;

CHAUOCHE, Sabine, « Formes du théâtral diderotien », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 47, 2012, p. 105-117. URL : <http://rde.revues.org/4933>

CHARLES, Sébastien, « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », *Philosophiques* 35, 2008/1, p. 275-290. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/018250ar>

CHARLES, Sébastien, « Entre pyrrhonisme, académisme et dogmatisme : le "scepticisme" de Voltaire », dans *Cahiers Voltaire* 11, 2013, p. 109-131.

CHARTIER, Pierre, « Diderot ou le rire du mystificateur », *Dix-huitième siècle* 32, 2000, p. 144-164.

CHARTIER, Pierre, « De la pantomime à l'hiéroglyphe : ordre de la langue, ordre de l'art », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* 46, 2011, p. 85-106.

CHOTTIN, Marion, « La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », *Astérion* 12, 2014. URL : <http://asterion.revues.org/2503>

CHOUILLET, Jacques, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », *Dix-huitième siècle* 1, 1969, p.195-212.

CRONK, Nicholas, « Reading Expectations : The Narration of Hume in "Jacques le Fataliste" », *The Modern Language Review* 91, 1996/2, p. 330-341.

DUFLO, Colas, « Diderot Polygraphe. Raisonner comme un bijou. Expérience et détermination dans *Les Bijoux indiscrets* », *Cahiers philosophiques* 140, 2015, p. 52-63

EHRARD, Jean, « Une synthèse critique : "La philosophie des lumières", d'Ernst Cassirer », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 4, 1967, p. 926-927.

GIOCANTI, Sylvia, « Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme ? », *Revue de synthèse* 4, 1998, p. 193-210.

GIOCANTI, Sylvia, « Descartes face au doute scandaleux des sceptiques », *Dix-septième siècle* 217, 2002/4, p. 663-673.

HOBSON, Marian, « Le point et le rétroviseur : Diderot ou comment figurer le temps », *Archives de Philosophie* 71, 2008/1, p. 37-51.

KROOK, Dorothea « Two Baconians : Robert Boyle and Joseph Glanvill », dans *Huntington Library Quarterly* 18, 1955/3, University of California Press, p. 261-278.

LECA-TSIOMIS, Marie, « Hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 46, 2011, p. 41-55. URL : <http://rde.revues.org/4818>

LECOURT, Dominique, « La philosophie de *Jacques le Fataliste* », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* 26, 1999, p. 135-140.
URL : <http://rde.revues.org/index1021.html>

LE RU, Véronique, « L'ambivalence de l'idée de progrès dans le Discours préliminaire de l'Encyclopédie ou le labyrinthe de la raison », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 29, 2000, p. 119-127.

LE RU, Véronique, « La méthode des éléments de D'Alembert dans l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 21, 1996. p. 91-97.

LIMBRICK, Elaine, « Was Montaigne really a pyrrhonian ? », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 39, 1977, p. 53-64.

MARKOVITZ, Francine, « La place du lecteur et de l'auteur dans une énumération », *Corpus. Revue de philosophie* 51, 2006, p. 329-364.

MARTIN-HAAG, Eliane, « Diderot interprète de Raynal », *S.V.E.C.* 12, 2000, p. 187-195.

MCLAUGHLIN, Blandine L., « Diderot et l'amitié », dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, The Voltaire Foundation, Banbury, 1973, p. 158.

MALHERBE, Michel « Les causes finales dans l'*Encyclopédie* », *Corpus. Revue de philosophie* 51, 2006, p. 85-102.

MAUZI, Robert, « Les rapports du bonheur et de la vertu dans l'œuvre de Diderot », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 13, 1961, p. 255-268.

MORERE, Pierre « Signes et langage chez Locke et Condillac », *Le continent européen et le monde anglo-américain au XVII^e et XVIII^e siècle* 23, 1986, p. 16-29.

MORTIER, Roland, « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 13, 1961, p. 283-297.

NEGRONI (de), Barbara, « Scepticisme et fidéisme », *Cahiers philosophiques* 115, 2008/3, p. 95-97.

NIKLAUS, Robert, « Voltaire et l'empirisme anglais », dans *Revue Internationale de Philosophie* 187, 1994, p. 9-24.

PENKE, Olga, « L'incertitude des notions morales dans l'*Encyclopédie* et *Le Neveu de Rameau* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 21, 1996, p. 41-50.

PUJOL, Stéphane, « Quand le substantif n'est rien et l'adjectif est tout... Inversions et détournements dans l'écriture philosophique de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 46, 2011, p. 9-24.

PUJOL, Stéphane, « Voltaire et la question du scepticisme », *Cahiers Voltaire* 11, 2012, p. 101-124.

QUINTILI, Paolo, « Diderot devant les auteurs clandestins. Questions historiographiques et méthodologiques », *La lettre clandestine* 19, 2011, p. 41-60.

ROELEN, Maurice, « Jacques le fataliste et la critique contemporaine », dans *Dix-Huitième Siècle* 5, 1973, p. 119-137.

SALAÜN, Franck, « L'identité personnelle selon Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 26, 1999, p. 113-123.

SOUVIRON, Marie, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les "Provinciales" de l'athéisme », *S.V.E.C.* 238, 1985, Oxford, Voltaire Foundation, p. 197-267.

SPALLANZANI, Maria Franca, « Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 26, 1999, p. 49-63.

SPALLANZANI, Maria Franca, « Les chaînes et les arbres. Les renvois des ordres dans l'*Encyclopédie* », *Corpus. Revue de philosophie* 51, 2006, p. 43-84.

TOMASELLI, Sylvana, « The torrent and the brook : a juxtaposition of Diderot and Hume », *Journal for Eighteenth-Century Studies* 7, 1984/2, p. 229-239.

TONELLI, Giorgio, « The philosophy of D'Alembert », *Kant Studien* 67, 1976, p. 353-371.

VARTANIAN, Aram, « From Deist to Atheist : Diderot's Philosophical Orientation, 1746-1749 », *Diderot Studies* 1, 1949, p. 46-63.

WATTLES, Gurdon, « Buffon, D'Alembert and materialist atheism », *S.V.E.C.* 266, 1989, p. 285-341.

INDEX DES NOMS

A

ALEMBERT, Jean le Rond; 12; 15; 35; 40;
41; 47; 51; 52; 57; 71; 183-192; 197; 199;
201-203; 207-210; 213; 214; 216; 217; 222;
225-228; 283; 295; 300; 307; 315-344; 403;
429; 436; 445; 447; 449
ARCESILAS; 25; 262; 263
ARCHILOQUE; 441
ARISTOTE; 46; 161; 188; 218; 246; 274;
301; 304; 441
AUGUSTIN (d'Hippone); 28; 93; 95

B

BACON, Francis; 12; 17; 38; 46; 118; 187;
188; 190; 197; 199; 206; 214; 218; 265;
275; 298; 308; 309; 329
BATTEUX (abbé de), Charles; 160
BAYLE, Pierre; 11; 13; 15; 19; 20; 21; 24;
42; 51; 62-66; 70; 80-82; 86; 87; 89; 94;
95; 97; 104; 106; 115; 117; 118; 124;
147; 149; 186; 215; 220-225; 227-242;
254; 258; 269; 270; 321; 326; 344; 365;
377-382; 384; 385; 421; 448; 449; 451
BELAVAL, Yvon; 13; 14; 221; 448
BENÍTEZ, Miguel; 23; 48
BERKELEY, George; 21; 27; 33; 36; 42; 68;
90; 107; 113; 117; 120; 121; 128;
143-153; 163; 260
BERLIN, Isaiah; 249; 441; 442
BIANCHI, Lorenzo; 33; 220; 223; 225
BOUCHER D'ARGIS, Antoine-Gaspard; 355;
356
BOUGAINVILLE (de), Louis Antoine; 365;
375
BOULLIER, David Renaud; 202; 203
BOURDIN, Jean-Claude; 53; 55; 77; 99; 139;
140; 148; 154; 193; 276; 311; 312; 322;
385; 388; 389; 445
BOYLE, Robert; 46; 200; 296
BRAHAMI, Frédéric; 28; 30; 254; 256
BRUCKER, Johann-Jacob Brucker; 121; 191;
230; 231; 237; 243; 246-248; 250; 252;
258; 270; 271
BRUNET, Jean; 147; 222
BUFFON, Georges Louis Leclerc; 209; 222;
282; 295; 298; 313; 318
BURIDAN, Jean; 261; 321; 323; 338
BURNYEAT, Miles F. Burnyeat; 30; 33

C

CARNÉADE; 28; 31; 262
CASANOVA, Francisco Giuseppe; 286
CASSIRER, Ernst; 11; 12; 13; 14; 16; 223
CATON; 109; 346
CAVILLE, Jean-Pierre; 38; 363
CHAMBERS, Ephraïm; 51; 183; 186; 196;
206; 215; 223; 284
CHARLES, Sebastien; 13; 22; 24; 25; 35; 36;
147; 148; 150; 152; 160; 380; 434; 446;
447
CHAUMEIX (de), Abraham Joseph; 275
CHOUILLET, Jacques; 22; 43; 83; 88; 91;
113; 114; 115; 158; 176; 327
CICERON; 28; 60; 84; 99; 108; 249
CLARKE, Samuel; 138; 141; 142; 367
CONCHE, Marcel; 34; 110
CONDILLAC (abbé de), Etienne Bonnot; 13;
43; 44; 49; 121; 143; 144; 150; 159; 160;
161; 162; 163; 182; 193
COSTE, Pierre; 45

D

DE GUA DE MALVES, Jean-Paul; 150; 183
DESCARTES, René; 12; 13; 15; 22; 33; 36;
38-40; 58; 59; 61; 88; 91; 97; 118; 124;
132; 133; 147; 161; 162; 164; 187-191;
194; 196; 197; 199; 202; 214; 221; 231;
270; 274; 275; 301; 310; 318; 323; 331;
332; 354; 362; 363; 370; 444
DIOGENE LAËRCE; 27; 28; 32; 246; 248
DIOGÈNE de Sinope; 27; 28; 32; 246; 248;
396; 397; 400; 401
DUFLO, Colas; 38; 58; 126; 128; 130; 134;
142; 307; 313; 333; 339; 342; 344; 350;
361; 366; 388; 392; 395; 412; 424; 432;
433; 436

E

EHRARD, Jean; 11; 12; 375
EPICURE; 277; 304

F

FABRE, Jean; 397; 404
 FALCONET, Étienne Maurice; 195; 233;
 236; 247; 257; 278; 443
 FONTENELLE (de), Bernard Le Bovier; 13;
 19; 34; 47; 61; 76; 128; 142; 186; 222;
 228; 231; 267; 269; 270; 337; 443
 FORMEY, Jean-Henri-Samuel; 283

G

GALIANI(abbé), Ferdinando; 399; 441
 GALILÉE(Galileo Galilei); 17; 188; 296;
 297
 GASSENDI, Pierre; 12; 20; 46; 47; 297
 GIOCANTI, Sylvia; 32; 35; 41; 56; 61; 64;
 65; 78; 80; 85; 108; 110; 250; 255; 324;
 412; 421
 GLANVILL, Joseph;
 GOETHE, Johan Wolfgang; 385; 441
 GRIMM(baron von), Friedrich Melchior; 35

H

HAZARD, Paul; 12; 13; 14; 16
 HELVÉTIUS, Claude-Adrien Schweitzer; 50;
 79; 125; 229; 276; 294; 295; 310; 314;
 332; 334; 350; 351; 352; 436
 HEMSTERHUIS, Franciscus ;; 50; 182; 295
 HERDER, Johann Gottfried; 163
 HERODOTE; 441
 HOBBS, Thomas; 48; 146; 275; 332; 365;
 429
 HOLBACH (baron de), Paul Heinrich
 Dietrich; 35; 76; 79; 125; 276; 294; 351
 HOMERE; 223; 234; 235; 236
 HORACE; 235; 353; 389; 404
 HUART, Claude; 11; 15
 HUET, Daniel; 11; 15; 20; 96; 97; 225; 247;
 248; 250; 251
 HUME, David; 11; 13-17; 20; 21; 51; 58;
 72; 79; 80; 149; 254; 256; 270; 305; 326;
 331; 337; 339; 341; 342; 364; 389; 428;
 429; 438; 447

J

JAUCOURT(chevalier de), Louis; 217; 268;
 390

K

KANT, Immanuel; 11; 13; 16; 185; 269
 KOROLEV, Sergej V.; 16; 249

L

LA BRUYERE (de), Jean; 408
 LA FONTAINE (de), Jean; 309
 LA METTRIE(de), Julien Offray; 133; 386
 LA MOTHE LE VAYER, François; 33; 34;
 35; 47; 61; 64; 78; 106; 107; 118; 245;
 315; 322; 417; 443; 448
 LANGENHERT, Gaspard; 147; 148
 LECA-TSIOMIS, Marie; 179; 187; 281; 282
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; 19; 128; 138;
 190; 191; 196; 208; 221; 275; 279; 321
 LOCKE, John ; 12; 13; 15; 17; 18; 20; 45;
 97; 128; 135-137; 139; 140; 144; 149;
 160-162; 165; 166; 191; 193-195;
 199-201; 211; 229; 283; 340; 349; 364;
 380; 447
 LUCIEN, de Samosate; 68; 72; 100; 101;
 106; 120; 122; 235; 390; 391; 398; 401;
 404; 448
 LUCRECE; 140; 304; 441
 LULLE, Raymond; 188; 209; 214
 LUTHER, Martin;; 32; 117

M

MALEBRANCHE, Nicolas; 147; 263; 367
 MAUPERTUIS(de), Pierre Louis Moreau;
 300
 MOLIERE, Jean-Baptiste Poquelin; 385;
 408; 441
 MOLYNEUX, William; 128; 134; 140; 142;
 143; 144; 160
 MONTAIGNE(de), Michel; 13; 25; 27; 32;
 33; 34; 35; 39; 42; 49; 51; 55; 56; 57; 60;
 63; 64; 65; 66; 68; 70; 76; 78; 79; 80; 84;
 85; 87; 89; 97; 100; 102; 105; 108-112;
 115; 116; 117; 119; 120; 197; 245; 250;
 252-256; 258; 261; 266; 271-274; 296;
 299; 315; 325-329; 333; 334; 344; 345;
 346; 360; 361; 370; 371; 373; 377; 385;
 397-399; 417; 420; 421; 425; 434;
 435-437; 441; 443; 448-450; 451
 MONTESQUIEU(baron de), Charles Louis de
 Secondat; 12; 13; 76; 117; 191; 366;
 367; 447

N

NAIGEON, Jacques-André; 35; 103; 115;
 311
 NEEDHAM, John Turberville ; 282; 314

NEWTON, Isaac; 11; 13; 17; 20; 45; 47; 98;
125; 138; 141; 142; 151; 199; 201; 274;
296; 297; 298

O

OLASO(de), Ezequiel; 16; 19; 24; 25; 149;
211

P

PAGANINI, Gianni; 21-24; 78; 81; 82; 194;
224; 231
PARMENIDE; 318
PASCAL, Blaise; 13; 21; 35; 41; 76; 78; 79;
86; 87; 93; 111; 202; 417; 441; 448
PLATON; 34; 95; 108; 180; 229; 235; 244;
246; 262; 270; 273; 274; 301; 304; 314;
419; 441
PLUTARQUE; 235; 248; 249
POPKIN, Richard H.; 15; 16; 19-22; 24; 25;
27; 29; 32; 35; 37; 38; 149; 447
PROUST, Jacques; 58; 114; 119; 128; 184;
191; 215; 230; 231; 237; 243; 250; 270;
285; 288; 308; 365; 375; 394; 441
PYRRHON; 12; 27-29; 34; 45; 84; 119; 243;
244; 262
Pythagore; 274

Q

QUINTILI, Paolo; 58; 100; 101; 102; 104;
106; 126; 129; 387

R

RACINE, Jean; 402
REAUMUR(de), René-Antoine
Ferchault; 128; 129; 287
RETAT, Pierre; 220; 228; 230; 238; 241;
378; 449
RICHARDSON, Samuel; 361; 362; 364
Robert; 63; 215; 221; 286; 359; 368; 372;
439
ROSSI, Paolo; 45; 188; 336
ROUSSEAU, Jean-Jacques
15; 16; 19; 22; 25; 163; 266; 348; 372;
445; 447

S

SALAÜN, Franck; 314; 339; 341
SCHWARTZ, Jérôme; 436; 437; 449
SCOT, Duns 265
SEVERINO, Emanuele; 13
SEXTUS EMPIRICUS; 11; 15; 27; 32; 33; 46;
55; 63; 66; 123; 132; 215; 224; 225; 228;
246-250
SHAFTESBURY(comte de), Anthony Ashley-
Cooper; 13; 42; 75; 79; 238; 323; 400;
401
SOCRATE; 15; 28; 65; 108; 207; 263; 265;
274; 277; 300; 301; 322; 346; 353; 356;
396; 405; 408; 434
SPALLANZANI, Mariafranca; 189; 196; 197;
199; 204; 213; 215; 217
STAROBINSKI, Jean; 108; 112; 190; 204;
233; 336; 392; 396; 399; 410; 412; 437
STERNE, Lawrence; 419; 421

T

TONELLI, Giorgio; 16; 17-19; 24; 44; 149;
185; 446

V

VERSINI, Laurent; 101; 266; 399; 452
VIALET; 263; 383; 384
VICO, Giovan Battista; 163
VIEUSSENS, Raymond; 195
VIRGILE; 176; 177; 289
VOLLAND, Sophie; 127; 128; 240; 253;
266; 299; 329; 346; 350; 353; 357; 399;
400; 441
VOLTAIRE, François-Marie Arouet; 11; 13;
15; 16; 25; 35; 40; 44; 45; 47; 76; 79; 83;
86- 88; 105; 117; 135; 136; 137; 139;
141; 151; 187; 202; 234; 245; 249; 365;
366; 380; 422; 433; 434; 438; 445; 447;
448

W

WOLFF, Christian; 147

Y

YVON, Claude; 13; 135; 194; 195; 254

Z

ZENON; 28; 274